تعارف فلسفۂ جدید

از
سی۔ای۔ایم۔جوڈ

مترجم
خواجہ آشکار حسین

مجلس ترقی ادب ○ ۲۔نرسنگھ داس گارڈن، کلب روڈ، لاہور

ویب سائٹ:www.mtalahore.com

یکے از مطبوعات ترقیٔ ادب لاہور

تعارف

فلسفۂ جدید

از

سی۔ای۔ایم۔جوڈ

مترجمہ

خواجہ آشکار حسین

مجلس ترقی ادب ○ ۲۔نرسنگھ داس گارڈن، کلب روڈ، لاہور

ویب سائٹ: www.mtalahore.com

تعارف فلسفۂ جدید/ سی۔ای۔ایم۔جوڈ
مترجم: خواجہ آشکار حسین
طبع دوم: نومبر ۲۰۱۹ء/ ربیع الاوّل ۱۴۴۱ھ

تعداد : ۶۰۰

ناشر	:	ڈاکٹر تحسین فراقی
		ناظم مجلسِ ترقی ادب، لاہور
مطبع	:	شرکت پرنٹنگ پریس، 43 نسبت روڈ، لاہور
	:	
فون	:	99200856 , 99200857
ای میل	:	majlista2014@gmail.com

یہ کتاب محکمۂ اطلاعات و ثقافت حکومتِ پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

فہرس

تعارف

فلسفۂ جدید

تمہید

مندرجہ ذیل ابواب کا مقصد یہ ہے کہ ان خاص خاص ترقیوں کو، جو جدید فلسفے میں رونما ہوئی ہیں، مختصر مگر جامع طور پر بیان کیا جائے۔ جہاں تک میرے امکان میں تھا، میں نے تمام فنی اصطلاحات کے استعمال سے پرہیز کیا ہے، اور فلسفیوں کے نظریات کو ایسی زبان میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو عوام کی سمجھ میں بخوبی آ سکے۔

انتہائی کوشش و جاں فشانی کے باوجود فلسفے کا مبصّر ابہام کی پُرخار وادی سے دامن بچا کر نہیں گزر سکتا۔ اس کا سبب یہ نہیں کہ وہ ناقابلِ فہم باتیں کرنے کی جانب ہمیشہ والہانہ میلان رکھتا ہے (اگرچہ ہمیں یہ بات ایمانداری کے ساتھ تسلیم کر لینی چاہیئے کہ اکثر فلسفیوں نے ابہام کو غلط طور پر خیالات کی گہرائی کے مترادف سمجھ لیا ہے)۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ فلسفے کا موضوع ہی بجائے خود مشکل ہے، کیونکہ ہر وہ بحث جو مبادیات و مفردات سے متعلق ہو یقینی طور پر مشکل اور

پیچیدہ ہوگی۔ اور پھر اس بات کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ فلسفہ کسی ایسے شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ جو چیزوں کو سرسری نظر سے دیکھنے کا قائل ہو۔ لہٰذا دنیا میں کچھ لوگ ایسے ضرور ہوں گے۔ جو اس مضمون کو محض خرافات سمجھتے ہوں، میں اس کتاب کے مشکل ہونے کی معذرت پیش کرنا بے سود سمجھتا ہوں، کیونکہ یہ کتاب ان فلسفیانہ تصانیف کے مقابلہ میں بہر صورت آسان ہے، جن پر اس میں تبصرہ کیا گیا ہے۔

جدید فلسفے جیسے وسیع و عمیق علم کو ایک چھوٹی سی کتاب میں بیان کرنا دریا کو کوزے میں بند کرنا ہے۔ اس کے لئے اختصار اور انتخاب ناگزیر ہیں۔ انتخاب کا انحصار اُن باتوں پر ہے، جو آپ کی نظر میں وقیع ہوں، یا ضمنوں کے انتخاب میں یہ بات بالکل میاں ہے۔ ایسا کوئی شخص بھی نہیں مل سکتا جس کا انتخاب دوسرے کے انتخاب سے بالکل متفق ہو۔

خود میں نے انتخاب کرتے وقت جو اصول پیشِ نظر رکھا ہے وہ یہ ہے کہ اس کتاب میں صرف ان نظریات کو شامل کیا جائے جو اہم ہیں، اور جنھیں جدید فلسفے میں امتیازی حیثیت بھی حاصل ہے۔ اسی اصولِ انتخاب کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ میں نے انگریز تصوریت پسندوں[۱] کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ذرا وسیع معنوں میں یوں سمجھئے کہ میں نے صرف انھیں نظریات کو قابل توجہ خیال کیا ہے جو بریڈلے کی کتاب "ظہور و حقیقت[۲]" کی اشاعت کے بعد دنیا کے سامنے آئے ہیں۔ اس کا یہ سبب نہیں ہے کہ انگریز تصوریت پسندوں نے فلسفے میں جو گراں قدر اضافہ کیا ہے میں اس کی قدر و قیمت کو کم کرنا چاہتا ہوں۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اصل سبب یہ ہے کہ ان کے یہ کارنامے دنیا کے سامنے

---

[۱] Idealists

[۲] Appearance and Reality

عرصے سے موجود ہیں، اور تمام انگریز جنھیں فلسفے کے مطالعے سے دلچسپی ہے، ان کارناموں سے بخوبی آشنا ہو چکے ہوں گے۔ بریڈلے کی عظیم الشان تصنیف کے بعد جو نئی راہیں تصوری نظریے میں نکالی گئی ہیں، وہ سب کی سب نہیں تو ان میں سے بیشتر ان اطالوی فلسفیوں کے خیالات کا عکس ہیں، جو نو تصوری[1] دبستان سے متعلق ہیں، اور جن کے ممتاز نمائندے بینیڈٹو کروچے اور گیووینی جینٹائل ہیں۔ چنانچہ ان فلسفیوں کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لئے میں نے علیحدہ باب وقف کر دیا ہے۔

از اوّل تا آخر میں نے ترک و انتخاب کے اسی ایک اصول پر کاربند رہنے کی کوشش کی ہے۔

میں پروفیسر ولڈن کار کا ممنون ہوں جنھوں نے از راہِ عنایت باب سوم و پنجم کا مسودہ پڑھا اور ان سے متعلق مضامین کے بارے میں چند قیمتی مشورے دیئے۔

سی۔ای۔ایم۔جوڈ

---

[1] Neo-Idealist

(۱)

جدید حقیقیتؔ

تمہید۔ اس تھوڑی سی جگہ میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ جدید حقیقیت پر جامع تبصرہ کیا جائے۔ اس راستے میں بہت سی مشکلات ہیں۔ یہ مشکلات خاص طور پر اس لئے پیدا ہوتی ہیں کہ حقیقیت کوئی لگا بندھا نظامِ فکر نہیں ہے جس کی تائید میں متعدد فلسفیوں کا نام لیا جا سکے۔ دراصل اس نظریے کے مختلف مکاتب ہیں جو چند خاص فلسفیوں کے نام سے وابستہ ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مختلف مکاتب ایک حد تک متفق ہیں لیکن اس موافقت کی بنیاد لے دے کر ان گنے چنے مسائل پر ہے۔ جو محض منفی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان مسائل کی وجہ اشتراک صرف یہ ہے کہ یہ تمام مکاتب تصوریت سے نفرت کرتے ہیں۔ چنانچہ جب بھی آپ کوئی منظم فلسفہ تعمیر کرنے کی کوشش کریں گے ان مکاتب کے اہم اختلافات اُجاگر ہوتے چلے جائیں گے۔

ؔ Modern Realism

ہمارے کام میں پیچیدگی کچھ اور بڑھ جاتی ہے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دنیا کے عظیم الشان تصوری نظاموں کا مقصد یہ ہے کہ کائنات کو ایک مربوط اور منظم کل کی حیثیت میں پیش کریں۔ اس کے برعکس حقیقیت پسند سرے سے اس بات ہی کے منکر ہیں کہ یہ کائنات ایک کل ہے، اور یہ کہ اس کی کوئی ایسی توجیہ کی جا سکتی ہے جس کے تمام اجزا میں باہمی ربط ہو، چونکہ کائنات مثل ایک بڑے صندوق کے ہے، جس میں مختلف قسم کی بے شمار اشیا بھری ہوئی ہیں، لہٰذا صرف اس بات کا امکان ہے کہ تمام اشیا کو مجتمع کر دیا جائے، ظاہر ہے کہ اس قسم کا بے ربط مجموعۂ افکار کسی ایک عالم گیر اصول سے مستنبط ہونے والا منظم تصور نہ ہوگا۔ ہم اسے زیادہ سے زیادہ ایک ایسی فہرست قرار دے سکتے ہیں جس میں محض مختلف قسم کے اندراجات ہوں۔

رہا یہ خیال کہ فلسفے کو قطعی طور پر مربوط اور منظم تصور ہونا چاہیے، تو یہ بات بجائے خود ایک فلسفیانہ مفروضہ ہے۔ اور یہ مفروضہ ابھی تک پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکا ہے لہٰذا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے، اس وقت تک حقیقیت پسند ان پراگندہ اور مختلف النوع مسائل کے بارے میں صداقت اور سچائی کے ساتھ جو کچھ کہہ سکتا ہے کہتا رہے گا اور اس پر قناعت کرے گا اور آپ جانتے ہیں کہ کسی نظام کا پھوڑ پیش کرنا آسان ہے، کسی جدول کا خلاصہ کرنا مشکل ہے لہٰذا ہم اس باب میں صرف اتنا ہی کر سکتے ہیں کہ حقیقیت پسندوں کے ان بنیادی دلائل کی طرف اشارہ کرتے چلے جائیں، جو تصوریت کی نفی کرتے ہیں، اور جن پر سب متفق ہیں۔ اس کے بعد ہم اس مسئلے کے متعلق ان دو ایک نظریات کا مختصر سا جائزہ لیں جو حقیقیت پسندوں کا طرۂ امتیاز ہیں اور جن کی بدولت ان کا کارنامہ فلسفے کی تاریخ میں وقعت اور وزن رکھتا ہے، ہماری مراد

حسی ادراک[ا] کے مسئلے سے ہے۔ بہرکیف، جدید فلسفے میں حقیقیت کی تحریک بڑی اہمیت رکھتی ہے مجھے توقع ہے کہ اس باب میں دئے ہوئے خاکے کی روشنی میں قارئین نے اس عام میلان کا اندازہ کرلیا ہوگا جو حقیقیت پسندوں کا بحیثیت مجموعی اس دنیا کی جانب ہے اور غالباً انھوں نے اپنے ذہن میں ایک تصور بھی قائم کرلیا ہوگا۔ قارئین کے اس تصور کو مزید وسعت دینے کے لئے میں چاہتا ہوں کہ اگلے باب میں مشہور و معروف حقیقیت پسند، برٹرینڈرسل کے فلسفے کی ارتقائی منزلوں پر ذرا تفصیل سے بحث کروں، کیونکہ رسل اپنے فلسفے کی ابتدائی اور آخری دونوں منزلوں میں حقیقیت پسندوں کے مختلف نظریات کی ترجمانی کرتا ہے۔

ردِ تصوریت = تاریخی حیثیت سے جدید حقیقیت تصوری نظریات کا ردِ عمل ہے، اس کی قدرو قیمت متعین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم تصوری تعلیمات کے صحیح مقام کو سمجھ لیں، جس پر جدید حقیقیت نے وار کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی دیکھیں کہ یہ ضرب کس طرح لگائی گئی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات واضح ہے کہ عام آدمی کائنات کو ایک ایسے حقیقیت پسند کی نظر سے دیکھتا ہے جس میں اس کے نزدیک کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔ وہ اپنے آپ کو ایک ایسی دنیا میں موجود تصور کرتا ہے، جو مادی اشیاء کی دنیا ہے۔ یہ اشیا اس کے ساتھ موجود ہیں لیکن اپنے وجود کے لیے اس کی محتاج نہیں ہیں۔ وہ اپنے شعور کو ایک قسم کی سرچ لائٹ خیال کرتا ہے، جو اس عالمِ اشیا کو روشن و منور کرتی ہے، اور جو اشیاء کی کثرت و ماہیت متعین کرنے میں اسے مدد دیتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق (اگر ہم اس رجحان کو کسی طرح بھی نظریہ کہہ سکتے ہیں) ظہور یا

[ا] Sense Perception

شہود اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں، گویا جو کچھ نظر آتا ہے، وہی حقیقت ہے، پھر بھی سوچ بچار سے پتا چلتا ہے کہ آئے دن ہمارے تجربات میں ایسی باتیں آتی رہتی ہیں جن کا وجود خارج میں تصور کرنا دشوار ہے، اس قسم کے مظاہر، جیسے رات کے خواب، نظر کے فریب (اوہام) بیداری کے سپنے (خیالی پلاؤ) اور نشے کی حالت میں ایک کے دو اور دو کے چار دکھائی دینا، یہ تمام اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ ہمارے تجربے میں ہر چیز صرف خارج سے نہیں آتی۔ تو پھر ہم ان اشیا کا مقام کہاں تلاش کریں جو ہمارے خوابوں کا تانا بانا ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ خواب دیکھنے والے کے ذہن ہی میں اس کا کھوج مل سکتا ہے۔ اس لیے یہ بات قرین قیاس ہے کہ ہم خود اپنی ذہنی کیفیات کا تجربہ کر سکتے ہیں، جن کی نظیر اس خارجی اشیا کی دنیا میں ملنا لازمی نہیں۔ لہٰذا یہ کہ ہم ان اشیا کا ادراک بھی کر سکتے ہیں، جو خارج میں موجود نہیں ہیں، نیز یہ کہ دنیا میں ایک ایسی چیز بھی ہے جسے التباس[1] کہتے ہیں، یہ دونوں حقیقتیں ہمیں اس نتیجے تک پہنچا دیتی ہیں کہ عامیانہ حقیقیت کو ہمیں کم از کم چند صورتوں میں ضرور ترک کر دینا چاہیے۔ بس تصوریت اسی امکان کا سہارا لیتی ہے اور رفتہ رفتہ مختلف منزلوں سے گزرتی ہوئی عام انسان کی دنیا کے وجود کا انکار کر بیٹھتی ہے۔

عام آدمی کے نظریے سے اوّل اوّل ڈیکارٹ اور لاک نے اپنے نام نہاد فلسفۂ استحضار[2] میں انحراف کیا۔ ان فلسفیوں نے بتایا کہ شعور روشنی کی کوئی ایسی کرن نہیں ہے جس کے اثر سے خارجی دنیا منور ہو جائے۔ بلکہ انسانی شعور فوٹوگرافی کی اس پلیٹ کی مانند ہے جس پر تشکیلیں مرتسم ہوتی رہتی ہیں۔ اس پلیٹ پر اشیا کے جو نقوش اُبھرتے ہیں وہی ہمارے شعور میں اُجاگر ہوتے ہیں اور انھیں کو

---

[1] Illusion, Error

[2] Representationalism

ہم تصورات کے نام سے یاد کرتے ہیں. پس ظاہر ہوا کہ ذہن خود اپنے ہی تصورات کا ادراک کرتا ہے اسے ان خارجی اشیا کا کوئی ادراک نہیں ہوتا جو شعور میں مہیج پیدا کرتی ہیں اور جن کی بدولت تصورات جنم لیتے ہیں یعنی یہ تو تسلیم ہے کہ خارجی اشیا کی ایک دنیا موجود ہے لیکن اس امر سے انکار ہے کہ اس کا براہِ راست علم بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

لیکن تصوریت اس مقام پر بہت عرصے تک قائم نہ رہ سکی. اگر ہم خارجی اشیا کی دنیا کا علم نہیں حاصل کر سکتے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ علم بھی نہیں ہو سکتا کہ اس میں ہمارے تصورات پیدا کرنے کا خاصہ[1] پایا جاتا ہے اور نہ کبھی اس کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس دنیا کا کوئی حقیقی وجود ہے لہذا دوسری منزل وہ آتی ہے جب فلسفی خارجی اشیا کی اس دنیا کا سرے ہی سے انکار کر بیٹھتا ہے اور صرف ایک ایسی کائنات پر قناعت کرتا ہے جو محض (ا) علم حاصل کرنے والے ذہن اور (ب) اس ذہنی کوائف پر مشتمل ہے، جن کا علم ذہن کو حاصل ہوتا ہے. یہاں پہنچ کر ہم برکلے اور ہیوم کی نفسی تصوریت[2] سے دوچار ہوتے ہیں، یہ امر واقعہ ہے کہ برکلے اپنے دعوے کو منطقی کمال تک پہنچانے میں ناکام رہا اور اپنے علاوہ (ا) دوسرے اذہان اور (ب) نفس[3] کا وجود تسلیم کر لیا، حالانکہ خود اس کی منطق کی روشنی میں ہم دونوں میں سے کسی ایک کے متعلق بھی کوئی واضح تصور قائم نہیں کر سکتے. بہر حال ہیوم نے برکلے کی دلیل کو زبردستی کھینچ تان کر اس کے منطقی نتیجے تک پہنچا دیا. برکلے کے نزدیک شے کا وجود محض ہمارے علم پر منحصر ہے. ہیوم اس دلیل کی آخری منزل تک پہنچ گیا جس کا نام عدمیت[4] ہے. اس نظریے کا منتہا یہ ہے کہ صرف فرد کے ذہنی کوائف

---

[1] Property
[2] Subjective Idealism
[3] Self
[4] Solipsism

ہی وہ شے ہیں جن کے کائنات میں موجود ہونے کا علم ممکن[1] ہے۔

ہیوم کے دلائل کی منطقی تحلیل کے ذریعے ہم بتدریج جن نتائج پر پہنچتے ہیں ان کی مربوط شکل کا نام نفسی عندیت ہے کانٹ کا فلسفہ اسی نفسی عندیت سے فرار کی ایک کوشش ہے، کانٹ نے ایک نیا تصور قائم کیا جس کو مختصراً "شے کما ھی[2]" کہا جاتا ہے۔ یہ شے لاک اور ڈیکارٹ کی خارجی شے کی طرح نہ علم میں آتی ہے اور نہ لائی جا سکتی ہے۔ یہی نہیں، بلکہ کانٹ نے اُس دنیا کو جو علم کے دائرے میں ہے۔ بالفاظ دیگر، جو ہمارے تجربے میں آتی ہے، خارجی وجود سے متصف کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ اس مقصد کے لئے اس نے ذہن کی ایک قوت یہ بتائی ہے کہ وہ دنیا کے لئے قوانین بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے، زیادہ نہ سہی، تو ذہن کم از کم وہ قوانین ضرور بنا سکتا ہے جن کی بنیاد زمان و مکاں کی صورتوں[3] اور مقولات[4] پر ہے۔

کانٹ نے اس سلسلے میں ایک اور نئے عنصر کا اضافہ کیا۔ اس نے نفسِ عالِم[5] اور نفسِ معلوم[6] میں امتیاز پیدا کیا۔ اس کے نزدیک نفسِ عالِم وہ ہے جو اشیا کا تجربہ کرتا ہے اور ان اشیا کو ذہنی کیفیات کے طور پر قبول کر کے اپنی ملکیت بنا لیتا ہے۔ رہا نفسِ معلوم، سو یہ اُس کے خیال میں دنیا کی بے شمار اشیا میں سے کوئی ایک شے ہوتی ہے ہیگل نے "شے کما ھی" کے تصور کو ختم کر دیا اور اس نے ذہن کے تصور میں وسعت پیدا کی۔ اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ذہن کائنات کے لئے

---

[1] ہیوم دوسرے نفوس کے وجود کو مانتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ نفوس نام ہیں ادراکات کے مجموعوں کا۔ لیکن جن مقدمات پر وہ اپنے استدلال کی بنیاد رکھتا ہے، ان کی روشنی میں اسے یہ ماننے کا حق نہیں پہنچتا۔

[2] Things in Itself [3] Forms [4] Categories

[5] Self as knower [6] Self as known

خالق اور قانون ساز کا حکم رکھتا ہے۔ اس نظریے کا نتیجہ یہ ہوا کہ شعور کو دنیا کے تمام موجودات اور قوانین و علائق کا سرچشمہ قرار دیدیا گیا۔ اس کے علاوہ ہیگل نے علم حاصل کرنے والے اذہان اور ارواح کی کثرت کو ایک روحِ مطلق[1] کے وجود میں متحد کردیا۔ اس نکتے تک کانٹ کی نظر نہیں پہنچ سکی تھی۔ انجامِ کار ان متعدد ارواح یا نفوسِ معلومہ کو، جو دیگر اشیا کی دنیا میں محض اندراجات کی حیثیت رکھتے ہیں، اس وجودِ مطلق[2] کے جزوی مظاہر سے تعبیر کیا جانے لگا۔ یہی حشر ان ارواح یا نفوسِ معلومہ کے معروضات[3] کا بھی ہوا، اور یہ خیال کہ یہ نفوس و اشیا اپنی اپنی جگہ مکمل حقیقتیں ہیں، باطل ہوگیا۔ انھیں صرف اس حد تک حقیقی سمجھا گیا جہاں تک کہ یہ وجودِ مطلق میں ضم ہو چکی ہیں، یا کی جا سکتی ہیں لہٰذا کائنات میں جو کچھ ہے وہ یہی وجودِ مطلق ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔ اور وہ اشیا جو ہمارے علم میں آتی ہیں اور جن کی ظاہری کثرت کا ہمیں علم حاصل ہوتا رہتا ہے محض اسی وجودِ مطلق کی جزوی صورتیں ہیں۔

اس طور پر وہ تحریک، جو فلسفے میں تصوریت کہلاتی ہے، اس اشتباہ کی ترقی یافتہ اور واضح صورت ہے، جس نے اوّل اوّل عامیانہ حقیقیت کو اس وقت اپنا نشانہ بنایا تھا جب ایک عام آدمی کو یہ محسوس ہوا تھا کہ اس کے بعض ادراکات مغالطہ آمیز ہیں یا کم از کم خارجی دنیا میں ان ادراکات کی نظیر عنقا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، حقیقیت کی تحریک کو ایک ایسی کوشش خیال کیا جا سکتا ہے، جو دنیا کے متعلق عام فہم نظریے کی مدافعت کے لئے وجود میں آئی ہے، اس کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں، اوّل یہ کہ واقعۂ ادراک کی توضیح کی جائے۔ دوسرے یہ کہ ان ادراکات کی توجیہ کی جائے جن پر غلط ہونے کا

---

[1] Absolute soul　[2] The Absolute　[3] Objects

الزام لگایا جاتا ہے. ساتھ ہی یہ لحاظ بھی رکھا جائے کہ طبیعی کائنات ذہنی کیفیات کا عکس محض بن کر نہ رہ جائے۔

چند حقیقیت پسندانہ نظریات اس اعتبار سے کامیاب کہے جا سکتے ہیں کہ انھوں نے دنیا کی اُس تصویر کو بدستور قائم رکھا جو عام انسان کے ذہنی زاویوں سے بڑی حد تک قریب ہے ہاں حقیقیت کے کچھ نظریے اور ہیں جو روزمرہ کے سطحی اندازِ فکر سے اتنا ہی بعد رکھتے ہیں جتنا خود تصوریت پسندان سے دور ہیں۔ اس کی مثال ہمیں رسل کے آخری زمانے کے نظریات میں ملے گی پھر بھی ان سب نظریوں کا اولین مقصد ردِ تصوریت ہے اور اس مقصد میں یہ سب متفق ہیں۔

برکلے اور ہیوم کی موضوعی تصوریت کا نقش مٹانے کے لئے حقیقیت پسندان فلسفیوں پر عام طور سے یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انھوں نے صحیح قضیے سے غلط نتیجہ اخذ کیا ہے. وہ صحیح قضیہ یہ ہے۔ "اس شے کی دریافت ناممکن ہے جو معلوم نہ ہو" کیونکہ محض دریافت کے عمل ہی سے وہ لوگوں کے علم میں آجاتی ہے (معلوم ہو جاتی ہے) اس قضیے سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ کسی ایسی شے کی مخصوص صفات یقینی طور پر دریافت کرنا، جو نامعلوم ہو، ناممکن ہے۔ یہاں سے تصوریت پسند غلط طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتا ہے کہ، جس وقت اشیا معلوم نہیں ہوتیں، اس وقت ان میں کوئی خصوصیات نہیں ہوتیں. لہٰذا ان کا وجود محض اس خصوصیت کا خاصا نہ ہے کہ انھیں معلوم کیا جا سکتا ہے، چنانچہ مختصر الفاظ میں، جو معلوم ہے، صرف وہ موجود ہے۔

حقیقت میں مذکورہ بالا قضیے سے وہ نتیجہ نکلتا ہی نہیں جو تصوریت پسندوں نے نکالنا چاہا ہے اس قضیے کو بنیاد مان کر صرف ایک ہی جائز نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ "تمام معلوم اشیا معلوم ہیں"۔

یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے لیکن جہاں تصوریت پسند اس سے آگے کچھ کہنا چاہتے ہیں اور وہ نتیجہ نکالتے ہیں جو انھوں نے واقعی نکالا ہے، تو اُن سے ایک غلطی سرزد ہوتی ہے۔ وہ اس مسلّمہ حقیقت کے ساتھ ایک اور حاشیہ چڑھا دیتے ہیں، اور وہ یہ کہ تمام اشیا معلوم ہیں لیکن اس مفروضے سے کہ جب اشیا معلوم نہ ہوں تو ہم ان کی خصوصیات بھی معلوم نہیں کر سکتے یہ نتیجہ نکالنا کہ "تمام اشیا ہمیشہ سے معلوم ہیں" بالکل غلط ہے۔ پھر یہ بات بھی تو صحیح نہیں کہ اشیا جب تک معلوم نہ ہوں، اس وقت تک ہمیں ان کی ایسی خصوصیات کا علم ہی نہیں ہو سکتا جو ان کے مخصوص وجود کی ضامن ہیں۔ مثلاً کسی عدد کے بارے میں، جو اتنا بڑا ہے کہ آج تک ہمارے گمان میں بھی نہیں آیا ہم اور کچھ نہیں تو کم از کم یہ خصوصیت تو وثوق کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں کہ "زیرِ بحث عدد میں کسی جفت عدد کا نصف ہونے کی خصوصیت موجود ہے۔"

تصوریت پسندوں نے بالکل اسی قسم کی غلطی لفظ "تصوّر" کے استعمال میں کی ہے۔ یہ دلیل کہ ہم "صرف اپنے تصورات کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔" مندرجہ ذیل قیاس[لہ] کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔

(۱) تصورات کا وجود ذہن سے علیحدہ اور اس کے باہر ممکن نہیں

(۲) مادی اشیا کا جس حد تک ادراک کیا جا سکتا ہے اور جس قدر بھی وہ ہمارے علم میں آتی ہیں، اُس حد تک وہ قطعی طور پر تصورات ہیں، لہٰذا

(۳) کوئی مادی شے ذہن سے علیحدہ اور اس کے باہر اپنا وجود نہیں رکھتی۔

یہ منطقی قیاس بظاہر معقول نظر آتا ہے لیکن درحقیقت اس میں ابہام ہے۔ یہ ابہام لفظ

لہ Syllogism

"تصورؔ" کے استعمال میں پایا جاتا ہے۔ مقدمۂ کبریٰ (۱) میں "تصورؔ" کا لفظ "ادراک کے عمل" کا مترادف ہے۔ مقدمۂ صغریٰ (۲) میں یہی لفظ "اس عمل کے معروض" کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی وہ شے یا مافیہ جس کا ادراک کیا جاتا ہے لیکن کسی فکر کے معروض میں اور اس عمل فکر میں جس کا وہ معروض ہے، فرق ہے۔ یہ دونوں کبھی ایک نہیں کیے جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر حقیقیت پسند (جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے) ابتدا ہی سے ذہن کی جانب ایک ایسا رویہ اختیار کرتے ہیں جس سے ذہن کا یہ مخصوص تعقل[1] پیدا ہوتا ہے کہ وہ ان اشیا کے علم پر قادر ہے، جو اس کے سوا اور اس سے باہر ہیں۔

یہ ممکن ہے کہ اس طرح برکلے اور ہیوم کی موضوعی تصوریت کا طلسم ٹوٹ جائے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہی استدلال تصوریت کے اس نظریے کی تردید کے لئے بھی کافی ہو جسے ہیگل نے زیادہ واضح اور مربوط صورت میں پیش کیا ہے۔ ہیگل کے پیش کئے ہوئے نظام کے دوسرے دعووں سے ہمیں بحث نہیں۔ البتہ وہ ایک ایسا فلسفہ ضرور ہے جس کی بنیاد علم حاصل کرنے والے ذہن کی کیفیات کے سوا کسی "اور چیز" پر رکھی گئی ہے۔ یہ چیز ذہن سے علیحدہ اور اس سے باہر ہے۔ "اگرچہ" "اور چیز" بالغرض فکرِ مطلق بحیثیت مجموعی ہے اور وہ شے جسے ہم ذہنِ عالم کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اسی کا ناقص اور ناتمام مظہر ہے۔ تب بھی یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ وجودِ مطلق کے اس تصور نے تصوریت کو کم سے کم فلسفۂ منفردیت ہونے کی ملامت سے تو بچا لیا۔

اب سوال یہ ہے کہ (ہیگل کا) یہ موقف تجربے کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے یا نہیں؟ حقیقیت پسند اس سوال کا جواب نفی میں دیتا ہے، وہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ وجودِ مطلق یا تو علم میں آ سکتا ہے یا نہیں۔

---

[1] Conception

اگر علم میں آسکتا ہے، تو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ انفرادی ذہنوں کے تجربے کا جزو ہے اور انفرادی ذہن خود اس وجودِ مطلق کے اجزاء کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کا وجود چونکہ انفرادی تجربے کا ایک جزو بن گیا، لہٰذا انفرادی تجربے سے باہر کسی شے کا وجود ممکن نہیں نتیجہ یہ کہ گھوم پھر کر ہم اُسی تصوّر کو ماننے پر مجبور ہوتے ہیں جسے عندیت کہا جاتا ہے۔ اب دوسرے امکان کو لیجئے یعنی یہ کہ "وجودِ مطلق" علم میں نہیں آسکتا۔ اس صورت میں "وجودِ مطلق" اس مادی شے کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جو تجربے کی زد سے باہر ہے، یہ چیز ڈیکارٹ اور لاک کے ہاں ملتی ہے چونکہ یہ چیز انفرادی تجربے میں نہیں آسکتی، اس لئے یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کی تصدیق نہیں ہوسکتی اور جس کی حیثیت قیاس آرائی سے زیادہ کچھ نہیں۔

حقیقت پسند کا دعویٰ ہے کہ متذکرہ بالا ذوالحجتین[۱] ہر اس فلسفے کا حریف ہے، جس کے نزدیک علم اپنے معروضات کا جزوِ ترکیبی ہے، یا دوسرے الفاظ میں یہ تصوریت کی ہر صورت کے لئے سنگِ راہ کا کام کرتا ہے۔

آخری نقرے کی مزید وضاحت ضروری ہے۔ اکثر فلسفیوں کا خیال ہے کہ کسی شے کا علم اس کی حیثیتِ معلومہ کے سوا کسی اور صورت میں ممکن نہیں یعنی ہم کسی شے کو اس کی حیثیتِ معلومہ سے جدا کر کے اس کی اصلی حالت میں شناخت نہیں کر سکتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے کا معلوم ہونا دراصل اس کی حیثیتِ معلومہ کا نہایت اہم خاصہ یا جزو ہے اور اس خاصہ یا جزو کا پایا جانا اس شے کے علم کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ وہ شے اپنی حالتِ معلومہ میں اس سے

---

[۱] Dilemma

قطعی مختلف منزل میں پہنچ جاتی ہے جہاں وہ معلوم ہونے سے پہلے تھی۔ بس ثابت ہوا کہ کسی شے کا علم یا تو اس شے میں ترمیم کا باعث ہوتا ہے یا اس کی از سرِ نو ترکیب و تعمیر کا۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ علم اُس شے کا جزوِ ترکیبی ہوتا ہے جسے وہ دریافت کرتا ہے، اگر کلیتہً نہیں تو جزوی طور پر ضرور۔

کچھ اسی قسم کا استدلال تصوریت کے بیشتر نظاموں کی تہ میں کارفرما ہے لیکن حقیقیت پسند کی رائے میں یہ استدلال مغالطے پر مبنی ہے، چنانچہ وہ اس استدلال اور تصوریت کے ان متعدد نظریات کے خلاف، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، مندرجہ ذیل قضیات پیش کرتا ہے[۵]۔

(۱) ذاتیں[۶] (اشیا، امورِ واقعہ وغیرہ) جو منطق، ریاضی اور طبیعی علوم کے موضوع ہیں ان معنوں میں کسی طرح ذہنی نہیں ہیں جن معنوں میں لفظ "ذہنی" معروف ہے۔

(۲) ان ذاتوں کا وجود اور ان کی ماہیت اس امر پر موقوف نہیں کہ وہ بیشتر سے معلوم ہوں چنانچہ

(۳) اگر اشیا احاطۂ علم میں نہ آئیں، تو بھی ان کے وجود میں کسی قسم کا فرق نہیں آتا۔ یا یوں کہئے کہ وہ معلوم کی جائیں یا بھلا دی جائیں، ان کی حقیقت کو بہر حال کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔

(۴) اس خاص رشتے کو جو ذہن اور کسی ذات کے درمیان قائم ہو جائے، علم کہتے ہیں۔

ان قضایا سے یہ عام حقیقیت پسندانہ نتائج اخذ ہوتے ہیں۔

(۱) یہ کہ اشیا کی ماہیت کو بنیادی طور پر علم کی ماہیت میں تلاش نہیں کرنا چاہئے۔

---

۵ یہ قضیات (Propositions) اور ان سے پہلے کا زیادہ تر استدلال "حقیقیت The New Realism" سے لئے گئے ہیں جس کے مولف چھ امریکی پروفیسر ہیں۔ یہ کتاب ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

۶ Entities — واحد "ذات"۔ Entity — اس وجود کو کہتے ہیں جو جوہرِ خالص ہو اور خواص صفات یا کیفیات سے بے نیاز ہو۔

(۲) یہ کہ اشیا کی ماہیت اپنا حقیقی وجود رکھتی ہے اور اس کے لئے وہ ہمارے علم کی محتاج نہیں اور
(۳) لہٰذا یہ کہ ان کی ماہیت ذہنی نہیں ہے۔

حقیقیت پسندوں نے رد تصوریت میں جو دلائل پیش کئے ہیں، اس سے قبل کہ ہم ان دلائل کی بحث کو ختم کریں، ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے جس پر غور کرنا ضروری ہے۔ یہ سوال نسبتوں[۵ل] کے وجود اور ان کی ماہیت کے بارے میں ہے۔ تصوریت پسندوں کی اکثریت اس بات کی مدعی ہے کہ نسبتیں اپنے حدود[۵ل] کی کیفیات ہوتی ہیں یا ان کے اجزا۔ اس سلسلے میں وہ جو دلیل لاتے ہیں اسے مجملاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ کائنات کی ہر شے دوسری تمام اشیا سے نسبت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر مرغی کا انڈا کرکٹ کی گیند کے مقابلے میں بیضوی شکل کا ہوتا ہے، ہنڈ ربر کی پہ نسبت سخت ہوتا ہے چڑیا کے انڈے سے بڑا ہوتا ہے اور بطخ کے انڈے سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اگر یہ انڈا تمام دوسری اشیا کے ساتھ یہ نسبت نہ رکھتا تو یہ ہرگز وہ انڈا نہ ہوتا جو یہ ہے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوئی کہ یہی نسبتیں انڈے کے وجود اور اس کی ماہیت کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ اس لئے کوئی ایسی چیز موجود نہیں جسے غیر محتاج نسبت کے نام سے یاد کیا جائے۔ تمام نسبتیں یا تو اپنے ان حدود کی کیفیات ہیں جن سے وہ منسوب ہیں۔ ورنہ ان اشیا کے تعینات ہیں جن میں وہ ربط پیدا کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے حدود کی حقیقت اور ہیئت کا مدار ان نسبتوں پر ہے۔ اس گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ تمام اشیا باہمدگر منسوب و مضاف ہیں۔ لہٰذا ہر شے میں تمام اشیا کی ماہیت شامل ہے۔ نیز یہ کہ ہر شے تمام اشیا کی ماہیت کا ایک جزو ہے دلائل کے اس پیچ و خم سے گزرتے ہوئے ہم ایک بار پھر وجود مطلق کے تصور سے دوچار ہو جاتے ہیں۔

Terms ۵ل   Relations ۵ل

پگڈنڈی کے اس سرے پر پہنچ کر حقیقت پسند پر ایک بار پھر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اگر وہ اشیا کی آزادی (غیر محتاجی) اور ان کی کثرت کے نظریے کا بھرم قائم رکھنا چاہتا ہے تو نسبتوں کی آزادی کا ثبوت پیش کرے۔

حقیقت پسند کا جواب اس سلسلے میں کم و بیش یہ ہے۔ انڈے اور دوسری چیزوں کے مابین وہ متعدد نسبتیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، قائم ہی صرف اس وجہ سے ہیں کہ انڈا بذاتِ خود ان نسبتوں سے آزاد وجود رکھتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ انڈا محض ان نسبتوں کا نام ہے تو پھر یہ بھی مانئے کہ یہ نسبتیں جنھیں انڈے کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، کچھ اور نسبتوں سے علاقہ رکھتی ہیں اور اسی طرح وہ نسبتیں دوسری بے شمار نسبتوں کی مرہون ہیں سچی بات تو یہ ہے کہ اس طرح ہمارے پاس صرف ایک ایسی دنیا باقی رہ جاتی ہے جو لامحدود نسبتوں پر مشتمل ہے اور جس میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کے لئے یہ نسبتیں ربط کا کام دے سکیں۔

چنانچہ حقیقت پسند حسب ذیل قاعدۂ اولیٰ پیش کرتا ہے اور اسے خارجی نسبتوں کے قاعدۂ اولیٰ کا نام دیتا ہے:-

اس قضیے میں جہاں حد آ اور ب کے درمیان ن نسبت ہے آ × نَ کسی طور پر ب کی ترکیب کے برابر نہیں۔ نہ ن × ب کسی طرح ا کی ترکیب کے مرادف ہے، نہ ن، ا یا ب میں سے کسی ترکیب کے معنی رکھتا ہے۔ حقیقت پسند اس بات پر زور دیتا ہے کہ جب ذہن ا کسی شے ب سے نسبت پیدا کرتا ہے (یہاں نسبت کے معنی نسبتِ علم کے ہیں) اور اس کے ذریعے اُسے احاطۂ علم میں لاتا ہے تو اس کے یہ معنی کبھی نہیں ہوتے کہ علم کے عمل نے کسی طرح بھی ب کی ترمیم

یا تعبیر کی ہے لہٰذا صاف ظاہر ہے کہ حقیقیت پسند کا یہ دعویٰ خارجی نسبتوں کے عام قاعدۂ اولیٰ کی مخصوص شکل ہے۔

۲ حقیقیت پسندانہ نظریات میں ادراک کا تصور: اب ہمیں یہ غور کرنا چاہیئے کہ حقیقیت پسند اس مسئلے کے اثباتی پہلو کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ اگر اشیا کو اس ذہن کی کیفیات میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا، جو انہیں معلوم کرتا ہے، تو ہم ادراک کے اُس عمل کی توجیہ کریں گے جس کے ذریعے ان اشیا کا علم ہوتا ہے؛ اکثر حقیقیت پسندوں نے مسئلۂ ادراک پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ان فلسفیوں کا مقصد دنیا کے عام فہم تصور کو حتی الامکان محفوظ رکھنا ہے، اور وہ بھی اس طور پر کہ مغالطے کی رعایت مدنظر رہے، تو لازمی طور پر انہیں اپنے فلسفے کی ابتدا ادراک کے مسئلے سے کرنی پڑے گی۔

ادراک کے بارے میں حقیقیت پسندوں کے نظریات تین خانوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں پہلا نظریہ ادراک میں تین اجزائے ترکیبی کا، دوسرا دو کا اور تیسرا محض ایک جزوِ ترکیبی کا مدعی ہے یہاں ہم تیسرے نظریے سے بحث نہیں کریں گے۔ یہ بحث اگلے باب میں (جہاں ہمیں رسل کے فلسفے کی آخری ارتقائی منازل پر غور کرنا اور اس نظریے کا جا بجا حوالہ دینا ہوگا) آئے گی۔ یہاں ہمارا مقصد محض پہلے اور دوسرے نظریات کا سرسری جائزہ لینا ہے۔ ا۔ آسٹرین فلسفی مینونگ[۵۱] کے نزدیک ادراک کے اجزائے ترکیبی تین ہیں۔ (۱) فعل فکر[۵۲] (۲) اس فعل کا مافیہ[۵۳]۔ (۳) وہ شے (معروض[۵۴]) جس کا ادراک کیا جائے۔

---

۵۱ Meinong ۵۲ Act of thought ۵۳ Content ۵۴ Object

فعلِ فکر ایک قسم کے شعور کی کسی بھی دو حالتوں میں یکساں رہتا ہے، کبھی نہیں بدلتا مثلاً میں ایک گائے دیکھتا ہوں اور پھر میں ایک گھوڑا دیکھتا ہوں۔ دونوں صورتوں میں ادراک کا فعل وہی ہوتا ہے۔ فرق دراصل ادراک کے مافیہ میں پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں مافیہ گائے ہوتی ہے اور دوسری میں گھوڑا۔ مزید برآں، مافیہ میں اور اس شئے میں جس کا ادراک کیا جائے، نمایاں فرق ہوتا ہے، چونکہ مافیہ کو میرے ذہن میں اس وقت (زمانہ حال میں) موجود ہونا چاہئے، خواہ وہ شئے (معروض) جس کا میں ادراک کر رہا ہوں، باہر میدان میں ہو، خواہ اس کا تعلق گزرے ہوئے زمانے سے ہو (مثلاً حافظے کی صورت میں) یا اس کا تعلق آئندہ زمانے سے ہو (مثلاً پیش بینی کے معاملے میں) اور چونکہ ادراک کا اور نہ صرف ادراک کا، بلکہ فکر کا معروض کوئی نہ کوئی شے ہونی چاہئے، لہٰذا فکر کا وجود شے کے بغیر ممکن نہیں جبکہ شے کا وجود بغیر فکر کے ممکن ہے۔

اس نظریے میں سب سے بڑی مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب فکر کے فعل اور اس کے مافیہ میں امتیاز کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جس طرح خالص مادی جوہر کا تصور بغیر ان صفات کے ناممکن ہے، جو اس کی مخصوص ہیئت کی ضامن ہیں بالکل اسی طرح فکر کے فعلِ محض کا تصور بھی ان خصوصیات کے بغیر محال ہے جو اس کی صورت کے لوازم ہیں۔ بات یہ ہے کہ دنیا میں کوئی ایسا فعل یا ایسا معروض نہیں ہے جس کی کوئی صفات نہ ہوں فعل چند صفات و خصوصیات سے بنتا ہے۔ مزید براں، نفسیاتی محور پر بھی شعور میں کسی ایسی فکر کو ممتاز کرنا ممکن نہیں جس کا تعلق کسی واضح اور معین مافیہ سے نہ ہو یہی وجہ ہے کہ اکثر حقیقیت پسند فعل (فعلِ فکر) اور فعل کے مافیہ کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا پسند کرتے ہیں لہٰذا ان کی رائے میں ادراک کے اجزائے ترکیبی

دو اور صرف دو ہیں ۔

(ب) حقیقیت پسندوں کی اکثریت اس نظریے پر متفق ہے کہ ادراک میں صرف دو عناصر کام کرتے ہیں۔ اس نظریے کو پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ پروفیسر الیگزینڈر نے پیش کیا ہے ان کی رائے میں ادراک ایک ایسا عمل ہے جس میں ذہن خارجی شے کے وصال سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ پروفیسر ڈاس ہکس[۵۱] نے اس نظریے کو مندرجہ ذیل مخصوص اور مثالی انداز میں بیان کیا ہے۔

ایک طبیعی شے اور ذہن عالم میں جو نسبت ہوتی ہے اس کی نوعیت دوگونہ ہے طبیعی شے بیک وقت دو کام کرتی ہے۔ وہ فعل علم کا مہیج[۵۲] بھی ہوتی ہے اور اس کی ماہیت یا مافیہ کا تعین بھی کرتی ہے۔

چنانچہ طبیعی شے جب کبھی آلاتِ حس کی قربت حاصل کر لیتی ہے تو وہ لازمی طور پر ان میں تہیج[۵۳] پیدا کرتی ہے۔ یہ تہیج خالص عصبی اعمال کے وسیلے سے دماغ تک پہنچتا ہے، اور اس طرح شعور میں جاگزیں ہو جاتا ہے، یہ شعور بہر کیف کسی نہ کسی چیز کو توجہ کا نشانہ بناتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ چیز وہی طبیعی شے ہوتی ہے، جس پر مہیج مشتمل تھا اس لئے طبیعی شے بیک وقت مہیج بھی ہوتی ہے اور شعوری فعل کا مافیہ بھی۔ اب اس حقیقت کے پیش نظر کہ طبیعی شے فعل کی خصوصیات یا اس کے مافیہ کا تعین کرتی ہے، ہم یہ نتیجہ نکالتے میں حق بجانب ہیں کہ ہر فعل اپنی کیفیت کے لحاظ سے دوسرے فعل سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ سرخ رنگ کا ادراک سبز رنگ کے ادراک سے بالکل مختلف ذہنی وقوعہ ہے۔ اب، ظاہر ہے کہ اس پورے عمل میں ذہن محض مجہول (منفعل)

---

۵۱ Dawes Hicks ۵۲ Stimulus ۵۳ Stimulation

آلۂ کار نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس وہ فعال اور متحرک ہوتا ہے۔ اس کی فعلیت[1] بڑی حد تک انتخاب کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ انتخاب کا مدار ہماری مخصوص دلچسپیوں پر ہے جن سے ہماری مراد مخصوص جسمانی لوازمات اور منفرد ذہنی خصوصیات ہیں۔ مثال کے طور پر ایک سرخ گلاب (جسے ہم گ کہیں گے) فن کار کی نظر میں کچھ اور ہے، ماہر نباتیات اسے کسی اور انداز سے دیکھتا ہے اور رنگ کور[2] کے لئے اس کا رنگ روپ ان دونوں سے مختلف ہے۔ گ۱، گ۲، گ۳، ان تین ادراکی افعال کے مافیہ ہیں، جن کا تعلق بالترتیب، فن کار، ماہر نباتیات اور رنگ کور سے ہے۔ چوں کہ ہر ادراک کرنے والا پیش نظر کل کی چند خصوصیات پر زور دیتا ہے اور دوسرے پہلوؤں کو بالکل نظرانداز کر دیتا ہے، یہی نہیں بلکہ اس کے زور دینے کا انداز بھی دوسروں سے جداگانہ ہوتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر مافیہ دوسرے سے مختلف ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ گ۱، گ۲، گ۳، واقعتاً "گ" کے ایسے مختلف پہلو ہیں جن کا وجود ادراک کرنے والے سے اسی طور پر بے نیاز ہے جس طور پر خود "گ" کا وجود گ۱، گ۲، گ۳، دراصل "گ" کی مجموعی خصوصیات کے چند منتخب پہلو ہیں۔ ادراک کرنے والے نے اپنی مخصوص عصبیت (دلچسپی) کے زیر اثر "گ" کے اندر ہی ان مختلف پہلوؤں میں امتیاز پیدا کر لیا ہے۔ دراصل یہ (منتخب پہلو) وہ صورتیں ہیں جن میں "گ" تین مشاہدہ کرنے والوں کے سامنے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود یہ صورتیں ایسی ذاتیں نہیں ہیں جو محض ادراک کرنے والے کے ذہن میں ہوں بلکہ یہ ان صفات کے چند مخصوص اور منتخب پہلو ہیں جو واقعی طور پر شئے "گ" میں موجود ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو ہم نے خارجی اشیا کی آزادی

---

[1] Activity

[2] Colour-Blind

کو بچالیا، اور ساتھ ہی ان مظاہر کی توجیہ بھی کر دی، جو یہ اشیا مختلف ادراک کرنے والوں کے سامنے پیش کرتی ہیں۔

یہ امر قابلِ افسوس ہے کہ اتنا سادہ اور بے لاگ تجزیہ بھی آخر کار اطمینان بخش ثابت نہیں ہوا۔ وہ ترقیاں، جو حقیقیت کے آخری دور کی پیداوار ہیں اور جن کا ذکر ہم اگلے باب میں کریں گے اس بات کی شاہد ہیں کہ اکثر فلسفیوں کی رائے میں یہ تجزیہ قابلِ اطمینان نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ان کی نظر میں یہ اس لئے بھی خاص طور پر ناقص ہے کہ اس میں التباس[۱] کی توجیہ نہیں کی گئی ہے حالانکہ یہی پہلی شرط ہے۔ جو اس تجزیے کو پوری کرنی چاہئے تھی۔

۳۔ تنقیدی حقیقیت[۲]: حقیقیت کی ایک اور صورت، جو تنقیدی حقیقیت کے نام سے موسوم ہے۔ جدید فلسفے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ فلسفہ سات امریکی فلسفیوں کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہے، جن کے نام یہ ہیں، ڈریک، لگوجوائے۔ پریٹ۔ راجرس۔ سنتایانہ۔ سیلرز اور اسٹرانگ۔ اس فلسفے کا امتیازی پہلو وہ نظریہ ہے جس کا تعلق ان خارجی اشیا کی ماہیت سے ہے جو ادراک کے معطیات[۳] کا کام کرتی ہیں۔ اس ضمنِ خاص میں ان فلسفیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ نہ صرف تصوریت پسند بلکہ خود حقیقیت پسندوں کے دوسرے مکاتب بھی بنیادی طور پر گمراہی کا شکار رہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، حقیقیت پسندوں کا بحیثیتِ مجموعی یہ دعویٰ ہے کہ یہ معطیات واقعی طبیعی موجودات ہیں اور یہ موجودات کائنات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان فلسفیوں کی دلیل یہ ہے کہ ادراک کا عمل ایک وسیلہ ہے جس کی مدد سے یہ اشیا (یہ موجودات) کسی نہ کسی طرح

---

[۱] Error Illusion [۲] Critical Realism [۳] Data

ہمارے تجربے میں داخل ہو جاتی ہیں اور براہ راست ہمارے علم میں آجاتی ہیں تنقیدی حقیقت کے پرستار اس تاویل کو غلط گردانتے ہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱) یہ ممکن نہیں کہ ایک شے بیک وقت، دو شعوروں میں موجود ہو۔ اس لئے اگر وہ زید کے تجربے میں ہے (اور یہاں "میں" کے لغوی معنی لیجیے یعنی اس کا ایک جزو ہے) تو یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہی شے بیک وقت عمرو کے تجربے میں بھی ہو۔

(۲) سائنس کی تعلیم یہ ہے کہ طبیعی اشیا بجائے خود کبھی ادراک کے معطیات نہیں ہوتیں بلکہ "معطیات" اصل میں نام ہیں ان پیاموں کے جو طبیعی اشیا باہر بھیجتی ہیں۔ مثلاً آسمان میں ایک "ستارہ" ٹھیک ہمارے سر پر چمکتا نظر آتا ہے۔ "یہ ستارہ" حقیقت میں ایک اور ستارے کا پیام ہے جو بہت ممکن ہے کہ اب سے ایک ہزار سال پہلے معدوم ہو چکا ہو لہٰذا کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ ہم واقعی اُس (اصلی) ستارے کا تجربہ کر رہے ہیں۔ پس ادراک اپنی تمام صورتوں میں جن معطیات کا اندراج کرتا ہے (یعنی جن معطیات سے کام لیتا ہے) انھیں اگر اُس شے کے مقابل رکھ کر دیکھا جائے، جسے ان معطیات کی علت خیال کیا جاتا ہے تو معلوم ہوگا کہ یہ معطیات بلحاظِ زمان (مثلاً خاص طور پر سماعت کے معاملے میں) اُس شے سے مختلف وقت میں اور باعتبارِ مکان مختلف محل پر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ ادراک کا معطیہ ایک پیام ہوتا ہے اور یہ پیام اس طبیعی شے سے قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ جس پر ہم اس پیام کے ارسال کرنے کا گمان کرتے ہیں۔

(۳) اگر وہ شے، زید کے تجربے میں، جس کی بصارت اوسط درجے کی ہے کسی نیلی چیز کی شکل

میں آتی ہے، اور عمرو کے تجربے میں جو رنگ کو رہے ہری چیز بن کر داخل ہوتی ہے، تو ہمارے لئے لازم آتا ہے کہ ہم اس شے کو ایک ہی وقت میں نیلا اور ہرا دونوں سمجھیں، اس طرح التباسی ادراکات ناممکن ہو جائیں گے

لیکن ادراک کے بارے میں تصوری نظریہ بھی تو کچھ کم غیر اطمینان بخش نہیں تصوریت پسند عموماً یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ادراک کے معطیات نفسیاتی موجودات ہیں یعنی وہ خود ادراک کرنے والے کے تصورات اور ذہنی کیفیات ہیں، خواہ وہ کسی خارجی شے کی نقل ہوں یا نہ ہوں لہٰذا اس خارجی شے کا وجود اپنی بہترین حالت میں بھی مفروضہ ہی رہے گا۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن تصوریت پسند بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے معطیات خود ہماری ذہنی کیفیات نہیں ہو سکتے۔ فرض کیجئے کہ تنقیدی حقیقت کے ماننے والوں کی زبان میں وہ معطیہ جس کا ادراک کیا گیا "تقریباً تین فیٹ کے قطر کا ایک گول پہیا ہے جو چکر کاٹتا ہوا ہم سے دور چلا جا رہا ہے اور اس وقت وہ اس مکان اور متصلہ مکان کے درمیان ہے" یہ بات واضح ہے کہ میری ذہنی کیفیت نہ گول ہے، نہ اس کا قطر تین فیٹ کا ہے، اور نہ وہ اس مکان اور متصلہ مکان کے درمیان موجود ہے۔ لہٰذا، ذہنی کیفیت اس معطیہ کے سوا کوئی چیز ہونی چاہئے جس کا ہم ادراک کر رہے ہیں۔ مزید برآں یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ زید اور عمرو بعینہٖ ایک ہی معطیہ کا ادراک کر سکتے ہیں، مثلاً سرخ (رنگ کا) بالکل یکساں سایہ، پھر بھی زید کی ذہنی کیفیت صرف اس وجہ سے کہ وہ زید کی ذہنی کیفیت ہے، عمرو کی ذہنی کیفیت سے بلحاظ نوعیت بالکل مختلف ہونی چاہیے۔

لیکن اگر وہ معطیہ طبیعی شے نہیں ہے، اور نہ اس شے سے کیا ہوا انتخاب ہے، نہ اُس شے کا کوئی پہلو ہے، اور نہ ادراک کرنے والی ذہنی کیفیت ہے تو اس سے لازم طور پر یہ نتیجہ نکلنا چاہیے کہ ادراک وہ عمل ہرگز نہیں ہو سکتا جسے "دو حدی عمل"[۵۱] کا نام دیا جاتا ہے۔ اس میں لازماً تین حدیں ہونی چاہئیں اور ان میں سے تیسری حد مطلوبہ معطیہ ہے۔

اچھا تو پھر معطیہ کسے کہتے ہیں؟ یہ وہ "تشخصی مرکب"[۵۲] یا جوہر ہے، جو اگرچہ بذاتِ خود شے نہیں ہوتا لیکن ادراک میں اسے کسی موجود شے کی متعدد خصوصیات میں سے ایک خیال کیا جاتا ہے۔ ادراک میں جو واقعہ پیش آتا ہے اُسے ہم کم و بیش حسبِ ذیل انداز میں بیان کر سکتے ہیں۔ جب کوئی شے "ج" کسی باشعور عضوی نظام[۵۳] "ا" سے تعلق پیدا کرتی ہے، تو وہ "ا" پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ اثر علّی[۵۴] ہوتا ہے اور من جملہ دوسری چیزوں کے چند تشخصی مرکبات "ا" کے سامنے لے آتا ہے۔ یہ تشخصی مرکبات یعنی "ب" ادراک کے معطیات ہوتے ہیں، جو گویا "ا" نے خود خارجی دنیا میں ڈال دیے ہیں یا جنھیں خارجی دنیا میں فی الواقع موجود متصور کر لیا گیا ہے۔ یہی تشخصی مرکبات ایک صحیح ادراک میں "ج" کی خصوصیات ہوتے ہیں، یا ان خصوصیات کے مماثل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ادراک کے معنی یہ ہوئے کہ خارجی دنیا میں تشخصی مرکبات کی ایک ایسی تصویر کھینچی جاتی ہے جس کے ساتھ وجود ضمناً منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اگر ادراک صحیح ہے تو یہ تشخصی مرکبات "ج" کے حقیقی خواص ہیں جس کے اثر سے ان کی متناظر شکل[۵۵] بن گئی۔ اس طرح انتساب وجود حق بجانب ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر ادراک درست نہیں ہے

---

۵۱ Two Term Process　　۵۲ Character-Complex

۵۳ Organism　　۵۴ Causal　　۵۵ Projection

تو کچھ بھی صحیح نہیں۔ ان شخصی مرکبات کے متعلق تنقیدی حقیقیت نے ہمیں بتایا ہے کہ درا صل ان کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ یہ صرف منطقی وجود یا ہستی رکھتے ہیں اور اسی لئے نہ ادراک کے معطیات ہونے کی صورت حال ان میں کوئی تغیر پیدا کرتی ہے، نہ کبھی دوسرے معطیات کی خاطر ان کا ترک کیا جانا ہی ان میں تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔

سنتایانہ، جواہر یا معطیات کے متعلق واقعی اس انداز میں گفتگو کرتا ہے، جیسے افلاطون اپنے تصورات اور صورتوں کے بارے میں کیا کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ ناقابل تغیر ہیں ذاتی و داخلی وجود رکھتے ہیں اور اصلاً و لازماً موجود ہیں۔ ان کا وجود کائنات میں غیر فانی ہے اور وہ ہمارے ان افکار سے روشن ہونے کا انتظار کرتے رہتے ہیں جن کا کام اِدھر اُدھر گھومتے پھرنا ہے۔ لیکن چونکہ ادراک میں جواہر یا معطیات، یا تو اس شے کی خصوصیات ہوتے ہیں جو تمام عمل کی ابتدا کرتی ہے یا اس کے مماثل کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے "تنقیدی حقیقیت کا علم بردار اس بات پر زور دے سکتا ہے کہ اس کے نزدیک خارجی اور غیر حاضر اشیا کا ایک بہت صحیح اور اہم معنی میں ادراک کرنے کا نام علم ہے یا یوں سمجھئے کہ یہ نام ہے ان کے 'کیا' یا ان کی ماہیت کے ادراک کا"۔ دوسرے الفاظ میں، ہم کسی شے کی صفات اور خصوصیات کو ان معطیات کے ادراک کی مدد سے معلوم کر لیتے ہیں جنھوں نے ان خصوصیات کو پیدا کیا ہے۔ اگرچہ حقیقی طبیعی موجود، یعنی اس (مذکورہ) شے کا "وہ" (اصل وجود) نہ کبھی ادراک میں آیا ہے اور نہ آ سکتا ہے۔

"تنقیدی حقیقیت کا ماننے والا یہ دعویٰ بھی کر سکتا ہے کہ اس کا نظریہ ان تمام مشکلات سے پہلو بچا کر نکل جاتا ہے۔ جو حقیقیت پسندوں کو اس وقت پیش آتی ہیں، جب وہ "التباس" کی توجیہ کرنا چاہتے

ہیں کیونکہ جس طرح صحیح ادراک کے یہ معنی ہیں کہ ہم خصوصیات کے ایک خاص مجموعے "ب" کو اس خاص خارجی حقیقت "ج" کے ساتھ مخصوص کر دیتے ہیں جس کی صفات میں زیر بحث خصوصیات کے ساتھ مماثلت پائی جاتی ہے بالکل اسی طرح التباس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم خصوصیات یا جواہر کو ایسی حقیقت سے منسوب کرتے ہیں، جو ان میں سے کسی ایک کی بھی مالک نہیں یعنی ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہمارے معطیات واقعی کسی شے کی خصوصیات ہیں حالانکہ وہ (اس شے کی خصوصیات) نہیں ہوتے۔

یہ نظریہ جسے ہم نے ابھی مختصراً بیان کیا ہے آسانی سے سمجھ میں آنے والا نہیں ہے۔ ساتھ ہی وہ اختلافات بھی طالبِ علم کے کام میں آسانی نہیں پیدا ہونے دیتے، جو مقالہ نگاروں کے ان بیانات کی تہ میں چھپے ہوئے ہیں جن کے ذریعے انھوں نے اپنے نظریات کو دنیا سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے۔

چنانچہ، جہاں کچھ حضرات کی رائے میں معطیہ ایک ایسی منطقی حقیقت کا نام ہے، جو موجود بالذات ہے، اور ادراک کنندہ کے اِدھر اُدھر گشت لگانے والے ذہن کا کام صرف اسے اس حالت میں پالینا ہے، وہیں دوسرے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ محض ایک ذہنی تظلیل[۱] ہے جو پائی نہیں جاتی بلکہ متصور کی جاتی ہے۔ اس کے ظاہر ہونے کا سارا دارو مدار دراصل چند ایسے وقوعات پر ہے، جو ہماری ذہنی کیفیات میں پیش آتے ہیں۔ اول الذکر نظریے کی روشنی میں ادراک کم ہوتے ہوتے صرف "حادثہ" رہ جاتا ہے جس میں اصل شے "ج" اور معطیہ "ب" کے درمیان جسے دیکھنے کا ہمیں اتفاق پیش آتا ہے تمام تعلق منقطع ہو جاتا ہے۔ آخر الذکر نظریہ خطرناک حد تک موضوعی تصوریت

---

[۱] Projection

سے ملتا جلتا ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ہم صرف اپنے ہی ذہنی تخلیلات یا تصورات کا ادراک کرتے ہیں۔ بہرحال اگر ہم ان اختلافات سے دست کش ہو کر تنقیدی حقیقیت کے نظریہ پر بحیثیت مجموعی غور کریں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ اس پر سنگین اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم (اعتراضات) مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ادراک کی جو توضیح اس نظریے نے کی ہے، اس سے حقیقت کے صحیح ادراک کے تمام امکانات پر پانی پھر جاتا ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ادراک ایک سہ حدی عمل کا نام ہے، جس میں ادراک کنندہ ذہن، یا ذہنی کیفیات "ا"، معطیہ "ب" اور طبیعی شئے "ج" شامل ہیں۔ آخرالذکر (طبیعی شئے "ج") کی خصوصیات کے ساتھ معطیات صحیح ادراک میں مماثلت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ہمیشہ اور ہر حالت میں "ب" کو معلوم کرلیں، اور "ج" کو کسی حالت میں بھی معلوم نہ کریں تو ہم "ج" کے متعلق کوئی ایک بات بھی نہیں جان سکتے۔ لہٰذا ہم یہ پتا نہیں لگا سکتے کہ آیا "ج" کا کوئی حقیقی وجود ہے، یا اس میں ہمارے ذہن کو کچھ اس انداز سے متاثر کرلنے کا خاصہ ہے کہ ہمارا ذہن معطیات کا تخیل کر سکے۔ مزید براں اگر ہمیں "ج" کی صفات یا "کیا" کے کل بلا واسطہ علم سے محروم کر دیا جائے تو ہم یہ نہیں جان سکتے کہ آیا ہمارے معطیات ان خاصتوں کی صحیح نمائندگی کرتے ہیں یا نہیں۔ ہم نظریۂ نتیجیت[1] کی بنیاد پر یہ اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ ادراک عموماً ہمارے سامنے حقیقت کا ہو بہو نقشہ کھینچ دیتا ہے لیکن جب تک ہمیں اس حقیقت کا علم براہِ راست حاصل نہ ہو جائے، اس اعتقاد کی حیثیت محض اٹکل پچو قیاس سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتی۔ اور اسے اس لحاظ سے اغلب یا غیر اغلب کہہ سکتے ہیں کہ آیا ہم اس کے بغیر بھی

---

[1] Pragmatism

تنقیدی حقیقیت کے نظریات پر یقین رکھتے ہیں یا نہیں لیکن اسے ان نظریات کی تائید میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ تنقیدی حقیقیت کوئی ایسا معیار نہیں مہیا کرتی جس کے ذریعے عملی دنیا میں یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ آیا ہمارے ادراکات صحیح ہیں یا نہیں۔ اگر وہ صحیح ہیں تو ان کی صحت کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر وہ صحیح نہیں ہیں تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم کسی وقت بھی حقیقت کی صفات کا ادراک کرتے ہیں۔

(۲) تنقیدی حقیقیت ادراک کے وقوعے کو اس اثر سے منسوب کرتی ہے جو کوئی مبینہ شے دماغ پر ڈالتی ہے۔ یہ اثر وہ ہے جس کے ذریعہ ہم اس شے کی خصوصیات کی اس کے معطیات کی صورت میں تحلیل کرتے ہیں، یا انہیں اپنے تخیل میں لاتے ہیں۔ پس اگر اس قسم کا کوئی اثر نہ ہو تو معطیات کی تحلیل بھی ناممکن ہے۔

لہٰذا یہ نظریہ ہمیں یہ بتانے سے قاصر ہے کہ التباسی ادراک کا ماخذ کیا ہے۔ اگر شے کا اثر ہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے ہم شے کی خصوصیات کا تخیل بحیثیت خارجی موجودات کے کرتے ہیں، تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہم کبھی کبھی ایسی خصوصیات کا تصور کرتے ہیں، جو اس شے کی صفات نہیں ہوتیں؛ ہماری مراد ان خصوصیات سے ہے جن کو تنقیدی حقیقیت کی زبان میں حقیقت کا جامہ نہیں پہنایا جا سکتا۔ اگر اس کے برخلاف، ہمارے اندر کوئی ایسی قوت ہے جس کی بنا پر ہم بغیر کسی تحریک کے ایسے معطیات کو جنم دے سکیں جن کی نقل حقیقت کی دنیا میں مفقود ہے، تو ہم یہ کیوں نہ فرض کر لیں کہ تمام ادراکات اسی قسم کے ہوتے ہیں؛

(۳) یہ نظریہ صحت و عدم صحت کے بارے میں ایسا معیار منتخب کرتا ہے، جو اگرچہ ظاہری صورت

کے لحاظ سے ستیقم ہے لیکن کبھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ صحیح ایقان کے معنی یہ ہیں کہ ہم معطیات "ب" کو ایک خارجی حقیقت "ج" پر منطبق کر دیں جس کی خصوصیات یہ معطیات ہیں لیکن چونکہ ہم کبھی "ج" کا علم حاصل نہیں کر سکتے، اس لئے ہمیں کبھی یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی کہ ہمارا ایقان صحیح ہے یا نہیں۔

یہ نظریہ ادراک کے دوسرے سہ حدی نظریات کی طرح، دوبارہ ڈیکارٹ نامی فلسفی کی اضطراریت میں مبتلا ہو جانے کے جراثیم رکھتا ہے۔ اگر یہ بات ایک مرتبہ بھی تسلیم کر لی جائے کہ ہم حقیقت کو بلا واسطہ نہیں معلوم کر سکتے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم حقیقت کو سرے سے معلوم کر ہی نہیں سکتے۔ یہاں ہم منطقیانہ طور پر یا تو کانٹ کی تصوریت کا دوبارہ شکار ہو جاتے ہیں یا برکلے کی موضوعی تصوریت کے پھندے میں پھنس جاتے ہیں، جس کا دعویٰ ہے کہ ہم صرف اپنے تصورات کا ادراک کرتے ہیں۔

(۲)

برٹرینڈ رسل کا فلسفہ

رسل کے فلسفے کا مطالعہ، یکے بعد دیگرے تین ارتقائی منزلوں میں کیا جا سکتا ہے یہ منزلیں زمانے کے لحاظ سے، اس کی تین کتابوں کی اشاعت کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ان کتابوں کے نام یہ ہیں۔ "مسائل فلسفہ"[1] "خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم"[2] اور "ذہن کا تجزیہ"[3]۔ اس کے فلسفے کا ارتقا ان تین کتابوں میں تلاش کیا جا سکتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کائنات کے عناصر ترکیبی پر آوکم کے استرے کا استعمال کیا گیا ہے۔ یہ استعمال بتدریج زیادہ شدت اختیار کرتا چلا گیا ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ میں آوکم نامی راہب نے ایک مشہور قاعدہ ادلی پیش کیا تھا، جو یہ ہے "بغیر ضرورت ذاتوں کی تعداد میں اضافہ نہیں کرنا چاہئے۔" رسل کے فلسفے میں جو

---

[1] The Problems of Philosophy [2] Our knowledge of the Excternal World

[3] The Analysis of Mind

تغیرات واقع ہوئے ہیں ان کا انحصار غیر ضروری عناصر کی متواتر تراش خراش پر ہے، وہ کائنات میں تخفیف کرتے کرتے اُسے اس حد تک لے آتا ہے جہاں اس میں صرف بنیادی عناصر باقی رہ جاتے ہیں۔

(۱) مسائل فلسفہ :۔ رسل نے بعد کی تصانیف میں جس نقطہ نگاہ کی وکالت کی ہے، اُسے عرف عام میں "نوحقیقیت" کہتے ہیں "مسائل فلسفہ" جس کی اشاعت ۱۹۱۲ء میں ہوئی۔ بہرکیف ہمارے سامنے ایک ایسا فلسفہ پیش کرتی ہے جو بعد کی ارتقائی شکلوں سے بڑی حد تک مختلف ہے، اگرچہ اس میں چند ایسے پہلو ہیں، جو نوحقیقیت کی جانب رہبری کرتے ہیں، پھر بھی، اپنی روح اور تصوریت کی جانب میلان، نیز ادراک کے مسئلوں کی بحث میں، یہ ان نظریات سے زیادہ سے زیادہ قریب ہے جن پر ہم گذشتہ باب میں نظر ڈال چکے ہیں۔ اس نظریے کا مختصر سا بیان، ابتدائی دور کی حقیقیت کا واضح خاکہ مرتب کرنے میں ہماری مدد کرے گا۔

رسل نے اپنے فلسفے کی ابتدا اس عام تصوری زاویہ نگاہ پر حملہ سے کی ہے، جسے مثال کے طور پر برکلے کے فلسفے میں اختیار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، موخرالذکر فلسفہ، جہاں تک بھی وہ مستقیم بالذات ہے۔ اس بات پر زور دیتا ہے کہ جن ذاتوں کا علم ہم حاصل کر سکتے ہیں وہ خود اپنے ہی ذہنی تصورات ہیں، اس کے سوا اور کچھ نہیں پس چونکہ کسی درخت کا، جو کچھ بھی علم ہم حاصل کر سکتے ہیں، وہ صرف ان ارتسامات[1] یا تصورات کا سلسلہ ہے جو نام نہاد درخت ہمارے حواس پر نقش کر دیتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ درخت اصل میں ان تصورات پر مشتمل ہے جن کا وجود تمامتر

---

[1] Impressions

ہمارے ذہن میں ہے۔

رسل کا خیال ہے کہ اس نظریے کی ظاہری معقولیت لفظ "میں" کے مبہم استعمال پر موقوف ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ کوئی شخص ہمارے ذہن "میں" ہے تو ہم اس کے یہ معنی نہیں لیتے کہ وہ شخص بذاتِ خود ہمارے ذہن میں موجود ہے بلکہ اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس شخص کا خیال ہمارے ذہن میں ہے لیکن خیال اور شخص میں فرق ہے۔ اور ہمارے ذہن میں شخص کا خیال اسی لئے آتا ہے کہ شخص بذاتِ خود ایک ایسی چیز ہے جو "شخص کے خیال" سے مختلف ہے۔ خیال یا فکر کے فعل اور اس کے معروض کا یہ فرق بنیادی طور پر اہم ہے۔ اگر اس کو نظر انداز کر دیا جائے یا مبہم بنا دیا جائے جیسے کہ اکثر لوگوں کی رائے میں، برکلے نے اس فرق کو مبہم بنا دیا ہے، تو ہم اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ جہاں ہمیں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی شے ہمارے ذاتی تصورات کے ماسوا بھی موجود ہے۔ رسل کی رائے ہے کہ یہ زاویۂ نگاہ جسے منذیت کے نام سے پکارا جاتا ہے منطقی طور پر ناقابلِ تردید ہے لیکن دوسری طرف یہ فرض کر لینا بھی ضروری نہیں کہ یہ نظریہ صحیح ہے۔ بہر حال اگر ہم منذیت کے مفروضے کو ترک بھی کرنا چاہیں تو اس کی یہی ایک صورت ہے کہ ہم فکر کے فعل اور اس کے معروض میں فرق تسلیم کر لیں، جس کی جانب میں ابھی اشارہ کر چکا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتدا میں ذہن کی تعریف یوں کی جائے۔ ذہن وہ ہے جو ان چیزوں سے واقف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جن کی حقیقت اس کے ذاتی وجود سے بالکل مختلف ہے۔ لہٰذا، علم اشیا کا انحصار ذہن اور کسی ایسی ذات کے مابین رابطے پر ہے، جو اس علم حاصل کرنے والے ذہن سے بالکل مختلف ہے۔

یہ ثابت کر دینے کے بعد کہ خارجی اشیا کا وجود ممکن ہے۔ اب ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ اس تعلق کی مختلف صورتیں کیا ہو سکتی ہیں۔ رسل کے نزدیک اس تعلق کی دو صورتیں ہیں علم بذریعہ تعارف[1] اور علم بذریعہ بیان[2]۔ ہم ہر اس شے کا علم بذریعہ تعارف حاصل کرتے ہیں جس سے ہم براہ راست واقف ہوں، نیز یہ کہ اس وقوف کے لئے استنتاج[3] کے عمل یا صداقتوں کے علم کو وسیلہ بنانے کی چنداں ضرورت نہ ہو۔ چنانچہ جب ہم کسی طبیعی شے پر غور کرتے ہیں، مثال کے طور پر میز کو لیجئے تو تعارف کے وسیلے سے ہم خود میز کو نہیں جان لیتے، بلکہ اس کے بجائے چند حسی معطیات ہوتے ہیں یعنی وہ ذاتیں جن کا مختلف حواس ادراک کرتے ہیں، جیسے سختی، ملائمیت سانولاپن، لمبوتراپن وغیرہ۔ انھیں سے میز کی ظاہری شکل و صورت متعین ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خود میز کا علم مستقیم اور بلا واسطہ نہیں ہوتا۔ اس علم کو رسل علم بذریعۂ بیان کے بیان سے پکارتا ہے، ہم میز کا بیان ان حسی معطیات کی مدد سے کرتے ہیں جنھیں ہم بلا واسطہ جانتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ہم اس قسم کے کسی قضیے کی صداقت بھی مان لیتے ہیں۔ جیسے یہ کہ "ان حسی معطیات کی علت کوئی طبیعی شے ہے"۔ لیکن رسل کے نزدیک وہ حقیقی چیز جسے میز کہتے ہیں صحیح معنوں میں کبھی ہمارے علم میں نہیں آتی۔ تاہم حسی معطیات کا وہ علم جو ہم بذریعہ تعارف حاصل کرتے ہیں اور ان حسی معطیات سے متعلق عام حقیقت کا علم جن سے ہم متعارف ہوتے ہیں، ان دونوں کی بنیاد پر رسل کے خیال میں ہم اس طبیعی شے کا وجود مان لینے میں حق بجانب ہیں جس کا بلا واسطہ علم

---

[1] Knowledge by acquaintance

[2] Knowledge by description

[3] Inference

ہمیں حاصل نہیں۔ بالکل اسی طرح جو علم بھی بذریعہ بیان حاصل کیا جائے گا۔ اس میں صداقتوں کا علم ضرور شامل ہوگا۔

اپنی جگہ صداقتوں کا علم بھی، ان اشیا کے تعارفی علم پر دلالت کرتا ہے جن کی ماہیت لازمی طور پر حسی معطیات سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ اشیا دراصل ذاتیں ہیں جنھیں رسل کلیاتؔ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ کلیات جنھیں "تعقلاتؔ" یا "مجرد تصورات" بھی کہا جاتا ہے، اس نوعیت کی ذاتیں ہیں، جیسے "سفیدی"، "انصاف"، "اندرون"، "بائیں طرف کا"، وغیرہ وغیرہ

رسل نے ان ذاتوں کے وجود، یا زیادہ بہتر الفاظ میں ان کے "قائم بالذات ہونے" کا (کیونکہ یہ حقیقت ظاہر کرنے کے لئے کہ یہ نہ زمان ہیں، نہ مکان ہیں، اور نہ انھیں حواس کے ذریعے محسوس کیا جا سکتا ہے "وجود" کے سوا کوئی اور لفظ استعمال ہونا چاہئے، جو ان کی نوعیت کا صحیح صحیح مفہوم ادا کر دے) حسب ذیل ثبوت پیش کیا ہے۔ اگر ہم کسی اس قسم کے بیان پر غور کریں جیسے "اڈنبرا لندن سے شمال کی جانب واقع ہے" اور ان الفاظ میں "شمال کی جانب" کے الفاظ پر اپنی توجہ مرتکز کریں تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ (۱) "شمال کی جانب" کے کوئی معنی ضرور ہیں، کیونکہ اگر ہم اس کی جگہ پر "جنوب کی جانب" رکھ دیں تو پورے قضیہ کا مفہوم قطعی بدل جائے گا۔ (۲) یہ معنی "اڈنبرا" کے مفہوم میں شامل نہیں ہیں۔ (۳) یہ معنی "لندن" کے مفہوم کا بھی جزو نہیں ہیں۔ (۴) یہ میرے ذہن کی تخلیق بھی نہیں ہیں، کیونکہ اگر مجھے اس کا علم نہ بھی ہوتا تب بھی اڈنبرا، لندن کے شمال ہی کی جانب ہوتا۔ اور اگر میرا وجود ختم ہو جائے تب بھی وہی صورت رہے گی۔ پس، چونکہ "لاشےؔ" کا تصور ناممکن

Nothing ؔ — Concepts ؔ — Universals ؔ

ہے۔ اس لئے "شمال کی جانب" کے معنی ضرور کسی ایسی شے کے ہیں جو قائم بالذات ہے۔

بالکل اسی قسم کے استدلال سے رسل نے یہ ثابت کیا ہے کہ سفیدی، اندرون، انصاف اور اسی طرح کے دوسرے عام تصورات یا کلیات اپنے وجود یا قیام میں کسی کے محتاج نہیں ہیں۔ یہ نظریہ جزوی طور پر افلاطون سے لیا گیا ہے جو صورتوں کے غیر محتاج اور لافانی وجود و قیام کا دعویدار ہے۔ اس کے نزدیک حسن، صداقت اور نیکی اسی قسم کی صورتیں ہیں۔ ان کے متصوّر ہونے کا انداز، رسل کی کلیات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ بہرکیف رسل نے دو حیثیتوں سے، افلاطون پر اضافہ کیا ہے۔ اس نے کلیات کا جو وجود تسلیم کیا ہے اس میں نہ صرف مستقل بالذات وجود آفاقی انسانیت وغیرہ اور قائم بالغیر اشیا مثلاً آفاقی سفیدی وغیرہ ہی شامل ہیں۔ بلکہ افعال[1] اور حروف جارہ[2] وغیرہ بھی شامل ہیں۔

حروف جارہ اور افعال کا کام دو یا دو سے زیادہ اشیا کے باہمی ربط کو ظاہر کرنا ہے اور جب تک اس قسم کے کلیات کا مستقل وجود تسلیم نہ کرلیا جائے اُس وقت تک، رسل کے نزدیک طبیعی اشیا یا خارجی دنیا کا غیر محتاج وجود ثابت کرنا ممکن نہیں۔ یہ نکتہ نہایت اہم ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں دیکھ چکے ہیں، اگر بیشتر نہیں تو متعدد فلسفی یہ بات مانتے ہیں کہ نسبتیں، مثلاً اندرون وغیرہ اپنے حدود سے باہر غیر محتاج کلیات نہیں ہیں بلکہ کسی نہ کسی طور پر یہ نسبتیں ان حدود کی کیفیات یا اجزا ہیں، جن میں یہ ربط پیدا کرتی ہیں۔ بہرنوع اگر اس نتیجے کو صحیح بھی مان لیا جائے اور اس اصول کو، جسے خارجی نسبتوں کا قاعدہ اولیٰ کہا جاتا ہے، اور جو "اوپر" "نیچے" کی نسبت کے

[1] Verbs
[2] Prepositions

استقرارِ ذاتی پر زور دیتا ہے، مسترد کر دیا جائے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ (۱) کائنات میں صرف ایک شے کا وجود ہے، اور دنیا میں اشیا کی ظاہری کثرت، حقیقتاً اسی ایک شے کی نامکمل صورتیں ہیں (یہ اسپنوزا کا نظریہ ہے) یا (۲) اگر بے شمار مختلف اشیا موجود ہیں تو وہ ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہو سکتیں کیونکہ اس تعامُل (باہمی ردِ عمل) کے معنی ان کے مابین رابطے کے ہوں گے (یہ لائبنیز کا نظریہ ہے)

چنانچہ رسل پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ان دو نظریات کو یعنی کلیات کے غیر محتاج وجود کو اور اس حقیقت کو کہ ہم ان کا ادراک بلا واسطہ تعارف کے توسل سے کرتے ہیں، ثابت کر دکھائے اس کا وہ عام نظریہ جس کا تعلق خارجی دنیا سے ہے، اور وہ مخصوص تصور، جو اس علم سے متعلق ہے جسے بذریعۂ بیان حاصل کیا جاتا ہے، یہ دونوں ہی نظریے اپنے اثبات کے لئے ثبوت کے متقضی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ چونکہ (۱) جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بیانی علم میں کسی حد تک صداقتوں کا علم بھی شامل ہوتا ہے، اور چونکہ (۲) ہم صرف صداقتوں کا علم حاصل کر سکتے ہیں، یا زیادہ واضح انداز میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہم قضایا کے صحیح ہونے پر صرف اس وقت حکم لگا سکتے ہیں، جب ان قضایا کے عناصر ترکیبی کا علم تعارف کے وسیلے سے حاصل کر چکے ہوں، نیز چونکہ (۳) ہر قضیے میں ایک یا ایک سے زیادہ کلیات ہوتے ہیں، لہٰذا ان تینوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رسل کی نظر میں طبیعی اشیا کا علم دو چیزوں پر موقوف ہے، ایک تو کلیات کے وجود پر، اور دوسرے کلیات کے اس علم پر جو بلا واسطہ تعارف کے وسیلے سے حاصل کیا گیا ہو۔

Interaction ؎۱

علم بذریعۂ بیان خاص طور پر اس لئے اہم ہے کہ یہ ہمیں اس ذاتی تجربے کی حدود سے گزر جانے کے قابل بنا دیتا ہے جو ہم بلا واسطہ حاصل کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان اشیا کے علم کی اہلیت بھی پیدا کر دیتا ہے، جو کبھی پہلے ہمارے تجربے میں نہ آئی ہوں، مثلاً "ریاست ہائے متحدہ کا صدر داڑھی مونچھ نہیں رکھتا" یا "قیصر نے دریائے ربی کان کو پار کیا"۔

اس مرحلے پر پہنچ کر رسل کے فلسفہ کا خلاصہ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ کم از کم چار قسم کی ذاتوں کو تسلیم کرتا ہے (۱) علم حاصل کرنے والے اذہان، (۲) حسی معطیات، جن کا علم بذریعۂ تعارف حاصل کیا جاتا ہے، (۳) کلیات جنھیں تعارف کے وسیلے سے معلوم کیا جاتا ہے اور (۴) طبیعی اشیا جن کا علم بیان کی مدد سے ہوتا ہے۔ یہاں تک یہ بات صاف ہے کہ اس فلسفے میں اکثر باتیں عام آدمی کے نظریے یا سادہ حقیقیت سے لاگ کھاتی ہیں۔ نو حقیقیت سے ان کا تعلق نسبتاً کم ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ رسل کے فلسفے کی آخری منزلوں میں، اوکم کا استرا کیسے کیسے آگے بڑھتا ہے اور ان مختلف و متحدد ذاتوں کو کس کس طرح کاٹتا چھانٹتا چلا جاتا ہے۔

(۲) خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم: "خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم" نامی کتاب میں، جو ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ رسل نے حسی اور اک کے مسئلے پر بالکل ہی مختلف انداز میں بحث کی ہے یہاں اس فلسفی کا مقصد اول تو اس شک کو، جس سے ابتدا ہوئی تھی، اس کی امکانی حد تک پہنچا دینا ہے۔ اس کے بعد اس کی منشا یہ ہے کہ ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کر لی جائے جس پر شک کا ذرا سا بھی امکان ہے۔ پھر سادہ ترین مواد کو کام میں لا کر بالکل نئے سرے سے تجرباتی دنیا کی تعمیر کی جائے اور اس تعمیر میں کم سے کم مفروضات سے مدد لی جائے۔ اس نے ہماری توجہ اس طرف مبذول کرائی

ہے کہ حسی ادراک کی ان توجیہوں میں جو اکثر فلسفیوں کے ہاں ملتی ہیں کس طرح ابتدا ہی میں یہ بات کنایتاً مان لی گئی ہے کہ دوسرے ذہن موجود ہیں۔ انھیں اصل دشواری اس سوال کے جواب میں پیش آتی ہے۔ آخر ایسا کیوں ہے کہ ایک ہی طبیعی شے (۱) ایک وقت میں دو ذہنوں کے سامنے اور (۲) دو مختلف اوقات میں ایک ہی شخص کے روبرو قطعی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، جبکہ یہ واقعہ ہے کہ دو مختلف اوقات کے درمیان، اس شے میں تغیر کا کوئی امکان تصور نہیں کر سکتے ؟ ان مشکلات کے باعث فلسفی اس شبہے میں پڑ گئے، آیا ذہن کے سوا کسی خارجی حقیقت کا وجود بھی ممکن ہے یا نہیں ؟ (یہ نظریہ اکثر تصوریت پسندوں کا ہے) یا بعض یہ خیال کرنے پر مجبور ہو گئے کہ اگر ایسی کوئی حقیقت موجود بھی ہے تو اس کا علم ممکن نہیں (یہ کانٹ کا نظریہ ہے)۔

اس الجھن سے بچ نکلنے کے لئے رسل ایک طرف تو نام نہاد طبیعی اشیا کو کائنات سے خارج کر دیتا ہے لیکن دوسری طرف خارجی دنیا کے وجود کی حمایت کرتا ہے۔ یہاں ایک دم یہ سوال پیدا ہوتا ہے، اگر خارجی دنیا طبیعی اشیا سے مل کر نہیں بنی ہے تو پھر اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ رسل اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے کہ وہ (دنیا) حسی معطیات سے مرکب ہے۔ یہ حسی معطیات طبیعی اشیا نہیں ہیں، بلکہ ذاتیں ہیں، مثلاً آواز کی دھیمی لہریں، اور رنگ کے دھبے، جن کا علم "مسائل فلسفہ" نامی کتاب کی زبان میں، ہم تعارف کے ذریعے حاصل کرتے ہیں، بالفاظِ دیگر جن کا وقوف ہمیں فوری طور پر حاسہ کے وسیلے سے ہوتا ہے۔ ان حسی معطیات کا نام رسل نے "قابلِ حس معروضات[۱]" رکھا ہے۔ یہاں رسل نے دو چیزوں کا فرق وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (۱) "ہماری حس جو ایک

۱۔ Sensible objects

ذہنی وقوعہ ہوتی ہے اور جو ہمارے قابل حس معروضات سے واقف ہونے پر منحصر ہے اور
(۲) قابل حس معروض، جس سے ہم حس کے ذریعے واقف ہوتے ہیں۔" وہ آگے چل کر کہتا ہے۔
"جب میں کسی قابلِ حس معروض کا ذکر کرتا ہوں تو یہ بات صاف صاف سمجھ لینی چاہئے، کہ اس سے
میری مراد، میز وغیرہ قسم کی اشیا نہیں ہوتیں.......... میری مراد محض رنگ کا وہ دھبا ہے جو
ہم میز پر نگاہ ڈالتے ہی ایک دم دیکھ لیتے ہیں، یا میرا مطلب صرف اس خاص قسم کی سختی سے ہے
جو میز کو دبانے سے محسوس ہوتی ہے، یا اس مخصوص آواز سے، جو میز کو ہلکے ہلکے بجانے سے پیدا ہوتی
ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو میں قابل حس معروض کہتا ہوں، اور اس کی جو واقفیت ہم حاصل کرتے
ہیں اُسے حس کے نام سے پکارتا ہوں۔"

رسل کے اس زاویۂ نظر میں، اور مسائل فلسفہ کے نظریے میں خاص فرق یہ ہے کہ وہ اپنی
پہلی تصنیف میں میز کا وجود ماننے کے لئے تیار تھا، اگرچہ اس کے علم کو بیان کے وسیلے پر منحصر خیال
کرتا تھا۔ اس کے برعکس دوسری تصنیف میں وہ محض ان حسی معطیات کو تسلیم کرتا ہے، جن کا تجربہ
ہم حس کی مدد سے کرتے ہیں۔ ان کے سوا اور کسی قسم کی ذاتوں کا وجود ماننے سے گریزاں ہے۔
ان حسی معطیات کا وجود، میز کے وجود کے برعکس، گریز پا اور وقتی ہے۔ اور غالباً وہ یا تو حس کے ساتھ
ہی ختم ہو جاتا ہے، ورنہ اس کے بعد صرف چند لمحوں تک باقی رہتا ہے۔ پھر میز کیا چیز ہے جس کے
وجود پر ہم عملی دنیا میں اس قدر ایمان رکھتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میز ایک منطقی ترکیب[۵۱]
ہے، جو ان مختلف ظواہر سے بنتی ہے جنہیں حسی معطیات مختلف لوگوں کی نظر کے سامنے لاتے ہیں۔

---

[۵۱] Logical Construction

یہ ظواہر لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کے مختلف ہونے کا سبب یہ ہے کہ ہر ذہن اپنے مخصوص مذاق کے مطابق دنیا پر انتخاب کی نظر ڈالتا ہے۔ چنانچہ، جو دنیا ایک ذہن نے دیکھی ہے، وہ دوسرے ذہن کی دیکھی ہوئی دنیا سے کسی مقام پر بھی میل نہیں کھاتی کیونکہ یہ مقامات انہیں اشیا پر مشتمل ہو سکتے ہیں جو ان کے اندر اور گرد و پیش ہوں"۔ بہر صورت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ "باوجود اس فرق کے جو مختلف دنیاؤں کے درمیان پایا جاتا ہے، ہر ایک اپنی جگہ قطعاً اسی طرح موجود ہے جس طرح اس کا ادراک کیا گیا ہے۔ اور شاید ادراک سے پہلے بھی وہ اسی طرح موجود ہوگی جیسی اس وقت ہے"۔ لہٰذا اس قسم کی دنیائیں لاتعداد ہوں۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ایسی دنیاؤں کی تعداد اتنی ہی ہوگی جتنی ان مقامات کی، جہاں سے "دنیا" کا نظارہ کیا جا سکتا ہے اور خواہ ذہن ان مقامات میں سے کسی خاص مقام کو اختیار کرے یا نہ کرے، پھر بھی اس خاص مقام سے دنیا کی ایک خاص اور انوکھی شکل نظر آئے گی۔ لہٰذا نظر کے تمام ممکن زاویوں کے مقابل دنیا کے اتنے ہی پہلو موجود ہوں گے۔ یہ ہرگز ضروری نہیں کہ کوئی دیکھنے والا ان تمام زاویہ ہائے نظر سے ان پہلوؤں کا ادراک بھی کر رہا ہو، نتیجہ یہ نکلا کہ کائنات کا ہر پہلو، جس کا نظارہ ایک خاص مقام سے کیا جائے، اپنے وجود کے لئے ذہن کا محتاج نہیں۔ اس طرح ایک ایسی خارجی حقیقت کا وجود پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے، جو غیر ذہنی ہے۔

لیکن، ابھی اس بات کی وضاحت باقی ہے کہ عام فہم طبیعی شے منطقی مرکب کی صورت کس طرح اختیار کر لیتی ہے؟ کسی ایک مقام سے دنیا کا جو نظارہ کیا جاتا ہے، رسل اُسے "تناظر[۱]" کے نام سے

---

[۱] Perspective

پکارتا ہے اور دنیا کے اُس نظارے کو جو کسی ایسے مقام سے کیا جائے، جہاں اعضائے حسی موجود ہوں یعنی ایک مدرکہ تناظر کو "نجی[۵۱] دنیا" کی اصطلاح سے یاد کرتا ہے اور کائنات کے تمام مدرکہ وغیر مدرکہ نظاروں کے نظام کو "تناظرات کا نظام[۵۲]" کہتا ہے۔ کوئی دو شخص جن کے (نظارہ کرنے کے) مقامات پاس ہی پاس ہوں بڑی حد تک یکساں تناظرات کا ادراک کرتے ہیں، اور وہ ان کے بیان کے لئے یکساں الفاظ استعمال کر سکتے ہیں۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم دونوں ایک ہی میز کو دیکھ رہے ہیں کیونکہ میز کے ان دونوں پہلوؤں میں جو ان کے سامنے آئے ہیں، اس قدر کم فرق ہے کہ اُسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ پس یہ دو شخص اس مشابہت کی مدد سے ان معروضات میں ربط باہمی پیدا کر سکتے ہیں جو اُن کے مختلف تناظرات میں جلوہ نما ہیں۔ نظارے کے ان دو قریبی نقطوں کے درمیان، دوسرے مقامات بھی ہوں گے، جن کا درمیانی فاصلہ ان دو نقطوں کے درمیانی فاصلے سے بھی کہیں کم ہوگا جہاں یہ دو نظارہ کنندگان کھڑے ہیں۔ اگر ان دوسرے مقامات سے دنیا پر نظر ڈالی جائے جیسا کہ ابھی تک نہیں ہوا ہے، تو ان تناظرات میں نسبتاً کہیں زیادہ مشابہت ہوگی۔ ان زاویہ ہائے نظر کی قربت کو ہم انتہائی درجے تک بڑھا سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اس حد پر پہنچ جائیں گے، جہاں ہمیں مربوط تناظرات کا ایک مستمر سلسلہ نظر آئے گا۔ اسی سلسلے پر "فضائے بسیط[۵۳]" کو مشتمل کہا جا سکتا ہے۔

یہاں پہنچ کر ہم طبیعی شے کی تعریف کر سکتے ہیں، کسی معروض کو ایک خاص تناظر میں فرض کیجئے، پھر ان سب معروضات کا، جو مفروضہ معروض سے (بوسیلہ مشابہت) مربوط ہیں، تمام تناظرات

---

۵۳ Space　۵۲ System of Perspectives　۵۱ A Private World

میں ایک نظام مرتب کیجیے۔ اس نظام کو لحاقی عام فہم "چیز" قرار دیا جا سکتا ہے۔ پس کسی "چیز" کا ایک پہلو بہت سے پہلوؤں کے اس نظام کا ایک رکن ہے، جسے وقتی طور پر ہم اُس "چیز" سے تعبیر کرتے ہیں لیکن یہ پہلو بجائے خود وہ "چیز" نہیں ہوتا یہ پہلو، یا دوسرے الفاظ میں وہ جس کا ہم بلا واسطہ تجربہ کرتے ہیں، محض حسی معطیات کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کے بخلاف "چیز" ان حسی معطیات کا مرتب نظام ہے جو تمام ممکن تناظرات میں ہمارے سامنے آتے ہیں، گویا شے محض ایک منطقی مرکب ہے اور اس کا وجود حقیقی نہیں۔ اس کی ایک تمثیل ہمیں منطقی طور پر تعمیر شدہ تعقل انسانیت میں ملتی ہے۔ یہ ان تمام حقیقی وجود رکھنے والے انسانوں کا ایک نظام ہے۔ جن سے انسانیت مرکب ہے لیکن "انسانیت" بجائے خود کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی۔

اس منزل پر ہم نے خارجی دنیا کو باقی رکھا لیکن عام فہم طبیعی شے کا قلع قمع کر دیا۔ آئیے اب اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے آگے قدم بڑھائیں۔

۳۔ <u>ذہن کا تجزیہ</u>:۔ یہ اگلا قدم "ذہن کا تجزیہ" نامی کتاب میں اُٹھایا گیا ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر سے یہ منزل خاص طور پر اس لئے اہم ہے کہ وہ امتیاز مٹا دیا گیا ہے، جو ہماری حسول اور ان حسی معطیات کے درمیان باقی تقارن کا ہم تجربہ کرتے ہیں۔

رسل کی تصنیف "ذہن کا تجزیہ" ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں جو نظریات پیش کئے گئے ہیں وہ بڑی حد تک نو حقیقیت سے ملتے جلتے ہیں۔ موخر الذکر تصور زیادہ تر امریکی نژاد ہے ہمارے ملک (انگلستان) میں اسے پروفیسر ٹی۔ پی۔ نن کی حمایت حاصل ہے۔ اس کتاب میں رسل

Analogy ؎۲ Thing ؎۱

نے نفسیات یعنی ذہن کے علم اور طبیعیات یعنی مادّے کے علم کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے یا یوں کہئے کہ وہ ان دونوں علوم کو ایک ہی عنوان کے تحت لے آنا چاہتا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے ان دونوں علوم کے لیے ایک مشترک موضوعِ بحث کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ دورانِ استدلال میں وہ ذہن اور مادّے کے باہمی تعلق کے معرکتہ الآرا مسئلے کے بارے میں بالکل انوکھا زاویۂ نظر اختیار کرلینے پر مجبور ہوا ہے۔

حسِ مشترک (عام عقل) کے ذریعے جو دنیا ہمارے سامنے آتی ہے، اُس میں دو قسم کے موجودات ہیں یعنی مادہ جس کا علم ذہن حاصل کرتا ہے اور ذہن، جسے مادّے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ سائنسدانوں اور فلسفیوں نے عموماً اس ظاہری ثنویت[۵] کو نسبتاً زیادہ بنیادی وحدت میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ اسی سلسلے میں اس کی سعی یہ بھی رہی ہے کہ وجود کی تمام دنیا کو ایک مشترک اصول کے تحت لے آئیں۔ اس مقصد کے پیشِ نظر ذہن یا مادّہ کسی ایک کی موقوفی لازم ہے۔ سائنس والوں نے بحیثیت مجموعی ذہن کے استیصال کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس کی قوت تاثیر سے انکار کیا ہے اور اس کے حلقۂ اثر کو بہت محدود کردیا ہے۔ انتہا پسند نظریوں میں اسے مادّے ہی کی ایک بہت لطیف صورت قرار دیا گیا ہے۔ فلسفیوں نے ایک زبان ہو کر مادّے کو مٹانے کی سعی کی ہے۔ انھوں نے تصوری دلائل سے کام لے کر مادّے پر یہ جرم عائد کیا ہے کہ وہ تجربے کی بے بنیاد تجرید[۶] کا دوسرا نام ہے اور خود تجربے کی ماہیت سراسر ذہنی ہے۔

حال ہی میں جو ترقیاں ہوئی ہیں، انھوں نے ذہن اور مادّے سے متعلق روایتی طرزِ فکر

---

۵ Duality   ۶ Abstraction

پر ایک خاص انداز میں اثر ڈالا ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ جدید طبیعیات کے زیر اثر مادہ بتدریج کم سے کم مادی ہوتا چلا جا رہا ہے۔ ماہر طبیعیات طبیعی (مادی) اشیا سے بحث نہیں کرتا۔ اس کی بحث کا موضوع ایک چو جہدی دورِ تسلسل کے وہ منحنی خطوط ہیں جن تک اشیا تحلیل کے بعد پہنچتی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ جدید نفسیات کے اثر سے ذہن رفتہ رفتہ کم ذہنی ہوتا جا رہا ہے۔ نفسیات کے مکتب کرداریہ[۵۱] کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم کسی شخص کو صرف اس حد تک جان سکتے ہیں، جہاں تک کہ ہم نے اس کے کردار[۵۲] کو بغور دیکھا ہے۔ ذہن کو دیکھا نہیں جا سکتا اور اگرچہ ہم اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتے لیکن اس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ.......... یہ رہ جاتی ہے کہ وہ اُس کردار سے اخذ کیا ہوا مشکوک نتیجہ ہے جس کا مشاہدہ کیا جا چکا ہے۔ یہ مانا کہ کرداریت نفسیات میں انتہا پسندانہ زاویۂ نظر ہے لیکن (اصل میں) یہ منطقی ارتقا ہے اُس رجحان کا جو چاروں طرف عام ہے۔ اب چونکہ ذہن اور مادہ دونوں ہی اپنے نمایاں خدوخال کھو چکے ہیں لہٰذا انہیں ایک مشترک اصول کے ماتحت لے آنا اتنا مشکل نہیں رہا جتنا پہلے تھا لیکن یہ مقصد کسی ایک کو دوسرے میں ضم کر کے حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے حصول کے لئے دونوں کا ماخذ کسی ایسی جنس کو ماننا ہوگا جو نسبتاً زیادہ بنیادی حیثیت رکھتی ہو اور جس پر کائنات کی ترکیب و تعمیر کا تصور ممکن ہو۔ اس جنس کا نام رسل نے "بے رنگ منفردات[۵۳]" رکھا ہے۔ لفظ "بے رنگ" ایک جانب تو ان منفردات کی بنیادی سرشت کا اظہار کرتا ہے اور دوسری طرف یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ یہ (منفردات) بجائے خود

---

۵۱ Behaviourist School

۵۲ Behaviour.

۵۳ Neutral Particulars

نہ ذہنی ہیں نہ مادی۔ یہ منفردات سیاقی صورتوں میں مرتب کئے جاتے ہیں۔ اگر انہیں ایک سیاق میں لیا جائے اور ایک خاص طرز سے مرتب کر دیا جائے تو یہ نفسیات کا موضوعِ بحث بن جاتے ہیں۔ اور اگر ایک دوسرے سیاق میں رکھ کر دوسرے انداز سے منظم کیا جائے تو یہی طبیعیات کے موضوعِ بحث کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ نکتہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتا لیکن خود رسل نے اس ضمن میں جو مثال استعمال کی ہے وہ شاید اسے زیادہ آسان بنانے میں مدد دے سکے۔

اگر فوٹوگرافی کی پلیٹ ایک صاف شفاف رات میں کسی ستارے کے مقابل کر دی جائے تو اس ستارے کا عکس نظر آنے لگے گا۔ چنانچہ ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ پلیٹ کے محلِ وقوع پر اور ان تمام مقامات پر، جو پلیٹ اور ستارے کے درمیان ہیں کوئی ایسا واقعہ پیش آرہا ہے جو ستارے سے مخصوص نسبت رکھتا ہے اور بالکل اسی طرح ہر اس مقام پر جو اس ستارے کے مقابل ہے کوئی ایسا واقعہ پیش آرہا ہے جس کا رشتہ ستارے کے ساتھ ایک خاص نوعیت کا ہے اگرچہ اس (آخرالذکر) واقعے کا اندراج اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ زیرِ بحث مقام پر فوٹوگرافی کی پلیٹ جیسی کوئی شے موجود نہ ہو۔

ان تمام وقوعات کے مکمل نظام، یا دوسرے الفاظ میں، مختلف مقامات پر ستارے کے تمام مظاہر سے مل کر لحاتی ستارہ بنتا ہے۔ یہاں تک اس دلیل کی حیثیت اس نقطۂ نظر کے اعادے سے زیادہ نہیں جو "خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم" نامی تصنیف میں پیش کیا گیا ہے۔ آیئے پھر فوٹوگرافی کی پلیٹ کو لیں۔ پلیٹ پر ستارے کی ظاہری شکل کے علاوہ بھی اور بہت سے واقعات پیش آرہے

ہیں۔ ان میں دوسرے ستاروں کے مظاہر بھی شامل ہیں، اور یقیناً بہت سی دیگر اشیا کے مظاہر بھی، جن کا نقش اتنا دھیما ہے کہ پلیٹ اس کے اندراج پر قادر نہیں۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان وقوعات کے علاوہ، جن میں اصل ستارے کے مظاہر، یا متعدد پہلو مختلف مقامات پر ایک مجموعی نظام کی صورت میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں۔ ہم کسی مقررہ لمحے میں ان وقوعات کا نظام بھی مرتب کر سکتے ہیں، جو اس مقام پر پیش آ رہے ہیں جہاں ہماری پلیٹ رکھی ہوئی ہے۔ اس دوسرے نظام یعنی اصل ستارے کے ظاہر ہوتے، کا ہر منفرد جزو یا رکن ہمارے اُس پہلے نظام منفردات سے بھی نسبت رکھتا ہے، جو بجائے خود ستارہ ہے اس طرح ہر منفرد منفردات کے دو نمایاں سلسلوں یا نظاموں کے ساتھ منسلک ہے (پہلا) وہ سلسلہ جو خود اپنے ساتھ مل کر طبیعی شے کی تشکیل کرتا ہے اور (دوسرا) وہ سلسلہ جو خود اپنی مدد سے کسی خاص مقام پر تمام اشیا کے مظاہر کو منظم کرتا ہے۔

آیئے اب فرض کریں کہ اس مقام پر جہاں ستارہ ظاہر ہو رہا ہے۔ فوٹو گرافی کی پلیٹ کے بجائے ذہن رکھا ہوا ہے۔ اس حالت میں اس مقام پر ستارے کے منظر کو ہم حس کے نام سے پکاریں گے۔ اور اس کا تعلق حسوں کے اس سلسلے سے ہوگا جس سے مل کر من حیث کل اس لمحے کا ذہن مرتب ہوتا ہے۔ اس تمام مدت میں حس، بہر کیف، ایک اور سلسلے کی رکن بھی رہتی ہے اور اس سے پوری طرح وابستہ ہوتی ہے، (ہماری مراد) وہ سلسلہ ہے جس سے ستارہ مرکب ہے۔ اس سلسلے کے رکن کی حیثیت سے یہ اُن حسی معطیات میں سے ایک ہوتی ہے، جن کا احضار ذہن کے رو برو ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حسیں اور حسی معطیات ایسی جداگانہ اور ممتاز حیثیتیں رکھنے کے بجائے، جن کا

نظریۂ خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم" میں پیش کیا گیا ہے، حقیقت میں مماثل ذاتیں ہیں۔ یہ ذاتیں نام ہیں اُن بے رنگ منفردات کے، جنھیں ایسے دو نظاموں یا سیاقوں میں سے کسی ایک ساتھ ملا کر دیکھا جاتا ہے، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ وہ وابستہ ہیں، اور اسی اعتبار سے انھیں حسّی معطیات اور حسیں کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ للہٰذا ذہن میں اور اُس شے (معروض) میں، جو ذہن کے مقابل آتی ہے، جوہر کا نہیں بلکہ صرف ترتیب کا فرق ہے۔ پس ہم حسب ذیل نتائج پر پہنچتے ہیں :

(۱) کسی شے کے ادراک کے معنی، اس شے کے ایک ایسے مقام پر ظاہر ہونے کے ہیں، جہاں ایک دماغ ہو، ساتھ ہی آلاتِ حس اور اعصاب بھی درمیانی وسیلے کی حیثیت سے موجود ہوں۔

(۲) شے ان ظواہر کے مجموعے کا نام ہے (اور وہ ظاہری واقعہ جس کا نام ادراک ہے ان ظواہر میں سے ایک ہے)، جنھیں وہ شے کسی مقررہ لمحے میں تمام مقامات پر پیش کرتی ہے۔

(۳) ہر ایک ذہن مجموعہ ہے ان تمام ظواہر کا، جو اس مقام پر ظہور پذیر ہوتے ہیں، جہاں ایک دماغ مع ایسے آلاتِ حس اور اعصاب کے موجود ہوتا ہے جو کسی مقررہ لمحے میں، درمیانی وسیلے کی خدمت انجام دیتے ہیں "خارجی دنیا کے متعلق ہمارا علم" کی زبان میں، ہم ایک بار پھر کہہ سکتے ہیں کہ ذہن دراصل دنیا کے اس نظارے کا نام ہے، جو کسی خاص مقام سے کیا جائے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہونے کا امکان ہے کہ اس تصور کو حقیقت پسندانہ نظریہ کس معنی میں کہا جا سکتا ہے؟ عام فہم نظریے سے اس کا بُعد و اختلاف دور رس اور نمایاں ہے اور یہ ماننا ہوگا کہ جب "حقیقیت" اور "تصوریت" کے پرانے لیبل زمانۂ حال کے ترقی یافتہ نظریات پر چپکانے کی کوشش کی جاتی ہے، تو وہ مایوس کن حد تک ناکافی ثابت ہوتے ہیں، للہٰذا، صرف ان اختلافات

کو ظاہر کر دینا کافی ہوگا، جو (رسل کے) اس زاویۂ نظر اور تصوریت کی تمام صورتوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ہم اس زاویۂ نظر کو حقیقیت کے لقب کا دعویدار ثابت کرنے پر بے جا اصرار کریں۔

رسل اس بات پر زور دیتا ہے کہ بے رنگ منفردات کی ایک دنیا موجود ہے۔ یہ منفردات اس احتیاج سے کہ ذہن کو ان کا علم حاصل ہو، اس قدر دور ہیں کہ ذہنی علم کا وقوعہ ان پر قطعی اثر انداز نہیں ہوتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ذہن کو ان کا کوئی علم ہوتا ہی نہیں۔ رسل کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ ان منفردات کا ایک متوازی تراشہ[۵۵] ایک خاص نظام میں مربوط ہو کر اس خام مواد کا کام دیتا ہے جس سے ذہن کی تعمیر ہوتی ہے۔ ان منفردات میں سے ہر ایک اس متوازی تراشہ کا رکن ہے اور ساتھ ہی ایک دوسرے متوازی تراشہ کا رکن بھی ہے۔ اس دوسرے متوازی تراشہ کے رکن کی حیثیت سے وہ اس شے کا ایک پہلو ہے جس کا علم ذہن کو میسر آتا ہے۔ یہ نظریہ ذہن کو "منفردات کی ایک ترتیب" تک محدود کر کے اس کی اہمیت کو نسبتاً بہت کم کر دیتا ہے، اور اسی لئے یہ ہر حالت میں کائنات کی تصوری تفسیر کا کھلا مخالف ہے۔

رسل کے (ذہنی) ارتقا کی تکمیل کے سلسلے میں دو سوال اور باقی ہیں مگر صرف اس قدر گنجائش ہے کہ ان سوالات کے متعلق رسل کے نظریات کی جانب صرف ایک اشارہ کر دیا جائے اور کوئی توجیہی بحث نہ چھیڑی جائے۔

پہلا سوال التباس کا ہے۔ (حقیقیت کی تمام صورتوں کو التباس کے وجود کی توجیہ کرتے

---

۵۵ Cross-section

وقت مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اگر ادراک کی تعمیر میں ذہن کا کام صرف یہ رکھا جائے کہ وہ حسی معطیات سے واقفیت حاصل کرتا ہے، اور اگر اس کی (ذہن کی) تعمیری قوتیں انتہائی حد تک گھٹا دی جائیں تو پہلی نظر میں یہ معلوم کرنا ناممکن ہو جائے گا کہ التباسی ادراک کس طرح واقع ہوتا ہے۔ جو موجود نہیں، ذہن اس سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس حالت میں یہ لازم آتا ہے کہ گھاس کا مشاہدہ کرنے والے رنگ کور آدمی کے اس حسی معطیہ کو جس کا رنگ نیلا ہے اتنا ہی حقیقی کہا جائے جتنا کہ معیاری بصارت رکھنے والے شخص کا سبز رنگ کا معطیہ ہے۔ اس لئے نو حقیقیت کا موئید یہ نظریہ نہیں اختیار کر سکتا کہ ذہن اپنے التباس کا خالق ہے کیونکہ اس نے ذہن کے وظیفے کو صرف دریافت اور واقفیت کے عمل تک محدود کر دیا ہے۔

رسل انتہائی دلیری سے اس مشکل کو گرفت میں لے لیتا ہے، اور پوری قوت سے اعلان کرتا ہے کہ اس قسم کی کوئی اشیا موجود نہیں جنھیں "حسی التباسات"[۱] کا نام دیا جا سکے۔ "حسی معروضات" یعنی حسی معطیات ہماری معلومات میں سب سے زیادہ حقیقی اشیا ہیں، چاہے ان کا ظہور خوابوں ہی میں کیوں نہ ہوا ہو۔"

اچھا تو پھر، ہمارے اس ایقان کی بنیاد کیا ہے، جو ہم خوابوں کے نسبتاً موہوم ہونے پر اور ادراکی اوہام کے کلیتاً غیر حقیقی ہونے پر رکھتے ہیں؟ یہ صاف ظاہر ہے کہ چونکہ وہ تمام اشیا جن کا علم حاسہ کو حاصل ہوتا ہے، سب کی سب یکساں حقیقت کی حامل ہیں، اس لئے ہمیں "موہومیت"[۲] کی کسوٹی کا کھوج، موہوم (غیر حقیقی) شے اور ذہن کے درمیانی رشتے کی کسی

مخصوص خصوصیت ہیں، اس طور پر نہیں مل سکتا کہ (۱) تمام موہوم یا غیر حقیقی اشیا ذہن کے ساتھ ایک خاص قسم کی نسبت رکھتی ہوں اور (۲) تمام حقیقی اشیا کا تعلق ذہن کے ساتھ اس سے مختلف نوعیت کا ہو۔ لہٰذا ہمیں اس کسوٹی کی تلاش اس رشتے میں کرنی ہو گی، جو تمام نہاد غیر حقیقی اشیا، اور ان اشیا کے مابین قائم ہے جنھیں عرف عام میں حقیقی مانا جاتا ہے۔ رسل کا قول ہے کہ "حسی معروضات کو حقیقی اُس وقت کہا جاتا ہے جب وہ دوسرے حسی معروضات سے وہ نسبت رکھتے ہوں جسے ہم تجربے کی بنا پر معیاری سمجھتے ہیں۔ اگر وہ یہ نسبت قائم نہ کر سکیں تو ہم انھیں 'التباسات' کہیں گے۔" وہ چیز جسے التباسی کہا جاتا ہے، بہر صورت، حسی معروض نہیں ہے، بلکہ یہ اس نتیجے کا دوسرا نام ہے جس کا استنباط ہم حسی معروض سے کرتے ہیں۔ مثلاً جب میں خواب کے عالم میں خود کو امریکہ میں دیکھتا ہوں اور بیدار ہونے پر انگلستان میں پاتا ہوں، تو خواب پر غیر حقیقی ہونے کی تہمت جڑ دی جاتی ہے، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ عام رواج کے مطابق امریکہ جانے کے لئے جو ایام بحر اوقیانوس پر گزرنے چاہئیں، انھوں نے یہاں کوئی مداخلت نہیں کی ہے۔

دوسرا سوال جس پر سرسری نظر ڈالنا ضروری ہے کلیات سے متعلق ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، رسل نے مسائل فلسفہ میں جو تصویر کائنات کی کھینچی ہے، اس میں کلیات غول در غول آباد ہیں اور یہ خیال کیا گیا ہے کہ ان کا علم ہم تعارف کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ بعد کی کتابوں میں اس نظریے کو خیر باد کہہ دیا گیا ہے۔ جس دلیل کی مدد سے رسل کلیات کو ان ذاتوں کی فہرست سے خارج کرنے کے لائق ہوا جنھیں وہ اپنی کائنات کی تعمیر کے لئے ضروری سمجھتا ہے، وہ دلیل ریاضیاتی منطق سے لی گئی ہے اور اس پر عبور حاصل کرنا بہت مشکل ہے۔ رسل صاف صاف یہ اعلان نہیں کرتا کہ کلیات کا وجود

مطلقاً ناممکن ہے۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ جس صفتِ مشترک کا تصرف ذاتوں (اشیا) کی ایک صنف کے تمام ارکان کو ایک رشتے میں پرو دیتا ہے، اس نام نہاد صفت مشترک کے (مذکورہ) تصرف کی توجیہ کے لئے، ان ذاتوں (کلیات) کو پہلے سے اصولِ موضوعہ تسلیم کر لینا بالکل غیر ضروری ہے۔ اس کی رائے ہے کہ چونکہ ذاتوں کی ایک صنف جس میں مذکورہ صفت پائی جاتی ہے، حقائق معلومہ کی توجیہ کے لئے کافی ہے۔ اس لئے اس صنف کے علاوہ، زیر بحث صفت کے وجود کو علیحدہ کلیہ کے طور پر تسلیم کرنا ضروری نہیں۔

اس دعوے کا ثبوت حسب ذیل ہے:۔ جب کوئی نسبت اس طرح پائی جاتی ہے، کہ اگر ایک حد کسی دوسری حد کے ساتھ اس نسبت سے منسوب ہے، تب دوسری بھی پہلی کے ساتھ اسی نسبت سے مربوط ہوتی ہے۔ اس وقت ایسی نسبت کو متعاکس[۱] کہتے ہیں۔ یہ نسبت اس قسم کی ہوتی ہے، جیسے کسی کا بھائی یا بہن ہونا۔ اگر ایک حد دوسری حد سے ایک (خاص) نسبت کے ذریعے منسلک ہے، اور دوسری (بالکل) اسی نسبت کے ذریعے تیسری سے، تو پہلی اور تیسری کے درمیان بھی وہی نسبت ہوتی ہے۔ جب یہ صورت ہو تو متعاکس نسبت کو آگے چل کر "متعدی[۲]" کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ا کا وہی نام ہے جو ب کا ہے اور ب کا وہی نام ہے جو ج کا ہے، تو اُسی نام سے پکارا جائے گا جس سے ج کو یاد کیا جاتا ہے۔ اب جب بھی حدود کی ایک بڑی تعداد کے درمیان کوئی مشترک خاصہ یا صفت پائی جائے تو ان حدود کی درمیانی نسبتیں "متعدی متعاکس[۳]" ہوں گی۔ لیکن ان تمام صورتوں میں "حدود کی وہ صنف" جس میں کسی دی ہوئی حد کے ساتھ ایک دی ہوئی متعدی متعاکس نسبت پائی جائے، اس صنف کے تمام ارکان کے مشترک خاصہ کے جملہ

---

[۱] Symmetrical [۲] Transitive [۳] Transitive Symmetrical

رسمی لوازمات کو پورا کر دیتی ہے۔" پس چونکہ اس صنف کا وجود امر یقینی ہے اور اس صنف سے علیحدہ اور اس کے باہر مشترک خاصہ کا وجود مشکوک ہے، لہٰذا صرف صنف کے وجود کو فرض کرنا میانہ روی سے زیادہ قریب ہے۔ رسّل اس اصول کو "اصول تجرید" کا نام دیتا ہے۔ اس اصول کی مدد سے اور "ذہن کا تجزیہ" نامی کتاب کی زیادہ واضح تشریح کے سہارے رسّل اپنی کائنات، صرف حسی معطیوں اور حسوں پر تعمیر کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ یہ حسی معطئے اور یہ حسیں اپنی جگہ ان بے رنگ منفردات کی صورتیں ہیں، جو زیادہ بنیادی ہیں اور جنھیں خاص انداز میں مرتب کر لیا گیا ہے۔

<u>تنقید</u>:- اکثر فلسفی رسّل کے نظریات کو (خصوصاً بعد کی ترقی یافتہ صورتوں میں) پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ اس کی جزوی توجیہ یہ غور کرنے سے ہو سکتی ہے کہ اگر دنیا کی جانب رسّل کا انداز نظر ہی درست ہے، تو فلسفے کی اپنی مخصوص حیثیت باقی نہیں رہتی۔ "ذہن کے تجزیہ" میں فلسفے کے مقام اور طریق فکر کو علی الترتیب طبیعیات اور نفسیات کے حق میں تج دیا گیا ہے۔ ساتھ ہی رسّل نے یہ اشارہ بھی کیا ہے کہ مستقبل میں تحقیق کا مفید ترین ذریعہ کوئی تیسرا علم ہوگا۔ یہ علم طبیعیات اور نفسیات سے بھی زیادہ بنیادی ہوگا اور ان بے رنگ منفردات کی تنظیمات کا مطالعہ کرے گا۔ جن پر ذہن اور مادہ دونوں کی اساس قائم ہے۔

اس سلسلہ میں رسّل اور دوسرے فلسفیوں کے درمیان، جو نسبتاً راسخ العقیدہ ہیں، متنازع فیہ مسائل خاص طور پر دو ہیں۔ ایک کا تعلق معروض سے ہے اور دوسرے کا طریق فکر سے۔ فلسفیوں کی رائے ہے کہ ان کا کام تمام علم کو اپنے حلقۂ اثر میں سمیٹ لینا ہے، اور پھر مخصوص سائنسوں کے حاصل کئے ہوئے نتائج کے باہمی امتزاج سے، دنیا کا من حیث کل ایک ایسا نظریہ وضع کرنے کی

کوشش کرنا، جو ہر حیثیت سے مکمل اور جامع ہو، یہاں تک کہ کوئی سائنس اس حد تک تنہا پہنچنے کا حوصلہ نہ کرسکے۔ لہٰذا فلسفیوں نے وہ تمام نتائج بلا تامل قبول کر لئے ہیں جو مختلف سائنسوں نے اپنے اپنے میدانِ عمل میں حاصل کئے ہیں لیکن اس کے بعد ان نتائج سے چند ایسے ملاحظات[۵۱] کے استخراج کی جانب بھی قدم اٹھایا ہے، جن کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ کائنات کی بحیثیت مجموعی کیا سرشت ہونی چاہیئے، چنانچہ فلسفی خود سائنس سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا، بلکہ وہ کائنات کی اس ماہیت سے بحث کرتا ہے، جس کی جانب سائنس کا وجود مضمراً اشارہ کرتا ہے فلسفی کا تعلق خود تجربہ سے بھی نہیں ہوتا، بلکہ اس کی توجہ کا مرکز وہ شرائط اور اولین مفروضات ہوتے ہیں، جو لازماً اس سوال میں مضمر ہیں کہ تجربہ وہی کیوں ہے جو وہ ہے؛ فلسفے کے مقاصد اور اسالیب کا یہی وہ تصور ہے جس پر رسل ابتدا ہی میں اعتراض کرتا ہے اور بہت سے دوسرے "حقیقیین" اس تشکک میں اس کے شریک ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ فلسفے کے قیاسی طرزِ استدلال سے، جس طرح ابھی تک کوئی ٹھوس نتائج برآمد نہیں ہوئے ہیں، اسی طرح آئندہ بھی ان نتائج کے برآمد ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اس کا مشورہ ہے کہ فلسفہ اپنے آپ کو مختلف مخصوص و محدود سائنسوں میں تقسیم کر دے اور پھر تحقیقات کے دوسرے ذرائع سے حاصل شدہ نتائج پر علی العموم غور کرنے کے بجائے، اسے چاہیئے کہ سائنسی طریقوں پر چل کر ایسے نتائج تک پہنچے، جو ایک دوسرے سے جدا اور متعین ہوں۔ دوسرے الفاظ میں رسل کی رائے ہے کہ فلسفہ اپنے مسائل پر یکے بعد دیگرے غور کرے، اور پھر ان کا حل بھی الگ الگ تلاش کرے۔ اس قسم کے جزویاتی حل کے لئے یہ ضروری

---

۵۱ Considerations

نہیں کہ تمام کائنات کے لئے کوئی مکمل نظریہ قائم کیا جائے۔ دنیا میں "فلسفیانہ صداقت" نام کی کوئی چیز نہیں ہے، یعنی متعین اور منضبط مسائل کے صحیح حل کے سوا اور اس کے ماوراپوری کائنات سے متعلق کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔

جن مسائل پر ہم یہاں غور کر رہے ہیں، انھیں بنیادی حیثیت حاصل ہے اور اس بات کے لئے جو ان کی شایان شان بحث سے ذرا بھی مشابہت رکھتی ہو، ہمیں اس کتاب کے حدود سے بہت باہر جانا ہوگا۔ اگر رسل صحیح راستے پر ہے تو بیشتر فلسفہ بے معنی ہے۔ اگر وہ غلطی پر ہے تو ہم آج بھی فلسفے کے روایتی طریقوں کی مدد سے حقیقت کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ خواہ رسل غلطی پر ہے یا صحیح راستے پر یہ بات بہر طور یقینی ہے کہ انسان فلسفیانہ قیاس آرائی جاری رکھے گا۔ چاہے محض اس وجہ سے کہ فلسفیانہ غور وخوض کا اثر عقل کو زیادہ عالی ظرف اور زیادہ وسیع بنا دیتا ہے، چاہے محض اس راسخ خصلت اور جبلی ذوق تجسس کے سبب سے جس سے فلسفہ اپیل کرتا ہے۔

اگرچہ اس سوال کی عمومی حیثیت پر بحث کرنا اس وقت ہمارے دائرے سے باہر ہے پھر بھی تین قابل لحاظ امور کا بیان بے محل نہ ہوگا۔ یہ امور ایک طرف تو اس انقلاب سے متعلق ہیں جو رسل فلسفے کے طریقے میں پیدا کرنا چاہتا ہے اور دوسری جانب ان چند متعین نتائج سے، جن پر وہ (آخر کار) پہنچتا ہے۔

(۱) روایتی فلسفے کے طریقوں پر رسل نے جو نکتہ چینیاں کی ہیں وہ خود ان طریقوں ہی کی پیداوار ہیں۔ فلسفہ حقیقت کی ماہیت پر من حیث کل بحث کرتا ہے اور مخصوص سائنس اپنے طور پر ایسے نتائج اخذ کرتے ہیں، جو حقیقت کے متعلق ہمارے مجموعی تصور میں نہایت اہم ہوتے ہیں۔ ان دو

حقائق پر فلسفیانہ غور، رسل کو اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ حقیقت، بر من حیث کل فلسفیانہ تفکر سے کسی قسم کے ٹھوس نتائج حاصل نہیں کئے جاسکتے۔ تاہم یہ نتیجہ بجائے خود حقیقت کی ماہیت کا ایک بیان ہے، ایسا بیان جس کا مفہوم فلسفیانہ ہے، اور جس تک فلسفیانہ طریقوں ہی سے رسائی ہوسکتی ہے۔ اگر اس بیان کے یہی معنی ہیں کہ روایتی فلسفے کے طریقوں کی مدد سے حقیقت تک رسائی ناممکن ہے تو بھی خود وہ امر واقعہ جس کا ایجاب اس میں مضمر ہے، اسے باطل کردیتا ہے۔ اگر روایتی طریقوں سے حاصل کئے ہوئے فلسفیانہ نتائج کی صحت ثابت نہیں کی جاسکتی، تو اس بیان کی صحت بھی ثابت نہیں کی جاسکتی کہ وہ (نتائج) صحیح نہیں ہیں۔ للٰذا ظاہر ہے کہ روایتی فلسفے کے طریقوں کو ناقابلِ اعتبار ثابت کرنے کے لئے، خود انھیں طریقوں سے مدد لینے میں رسل حق بجانب نہیں ہے۔

(ب) مسئلہ التباس فلسفے کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ جب رسل یہ کہتا ہے کہ تمام وہ اشیا جن کا علم حواس کو ہوتا ہے حقیقی ہیں تو اس بیان کے ایک معنی ضرور ایسے ہیں، جن میں یہ بیان واضح طور پر صحیح ہے۔ ان معنی میں وہ تمام اشیا بھی شامل ہیں، جو ہم خود اپنے لئے تخیل میں تعمیر کرلیتے ہیں اور وہ اشیا بھی جو خوابوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ پھر یہ بات بھی صاف ہے کہ اگر ہم رسل کے اس نظریے کو تسلیم کرلیں کہ حسی معروضات (اشیا)، ہو بہو ویسی ہی ذاتیں ہوتی ہیں جیسی کسی مختلف سیاق میں ان اشیا کی حسیں، تو التباس کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بہر کیف اگر ہم اس حد تک نہیں جاسکتے، جو رسل نے اپنے آخری نظریے میں تجویز کی ہے، اور اگر ہم واقعی عام حقیقت پسندانہ نظریے پر جمے رہتے ہیں، جس کی رو سے اشیا کے متعلق فکر میں اور ان اشیا میں جنھیں فکر کے دائرے میں لایا جائے، فرق ہے، تب ہمارے سامنے التباس کی قطعی

مختلف کسوٹی رونما ہوتی ہے، اور یہ کسوٹی بہت سی حیثیتوں سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔

ہم کہیں گے کہ صحیح فکر وہ ہے، جو ایک ایسی حقیقت سے مطابقت رکھتی ہے، جس کا وجود اس فکر کا محتاج نہیں، نیز کاذب اور التباسی فکر وہ ہے، جو اس مطابق حقیقت سے عاری ہو۔ اس نظریے کا فائدہ یہ ہے کہ یہ فکر کو محض اپنے دعوے کی بنا پر حتمی اور مسلّمہ حیثیت حاصل نہیں ہونے دیتا (جیسا کہ فکر کے سوا کسی اور شے کا وجود نہ ہونے کی صورت میں اسے کرنا پڑتا) اس میں شک نہیں کہ یہ نظریہ ایک ایسے ذہن کے وجود کو پہلے ہی مان لیتا ہے، جو متحرک اور فعال ہے، اس حد تک متحرک، اور اتنا فعال، کہ اپنے مقابل آنے والے حسی معطیات کے ماورا، جا سکتا ہے اور اسی لئے وہاں اپنے واسطے التباس کی تخلیق بھی کر سکتا ہے۔ رسل کا آخری زاویۂ نظر ذہن کی یہ فعلیت ماننے سے ابتدا ہی میں انکار کر دیتا ہے۔ لیکن، اگر ذہن فعال نہیں تو وہ کبھی غلط فعلیت کا مرتکب نہیں ہو سکتا لہٰذا کوئی ایسی چیز نہیں جسے عقلی التباس کا نام دیا جا سکے۔ چنانچہ یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ رسل ان مخالف نظریات میں، یعنی ذہن کی ساخت اور التباس کی ماہیت کے نظریات میں، کم از کم اتنی صحت بھی تسلیم کرنے سے کیسے انکار کر سکا، جتنی صحت کا وہ خود اپنے نظریے کے لئے دعویدار ہے

(ج) رسل نے کلیات کو ختم کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ ناقابل اطمینان ہے۔ اس کی رائے میں اس مشترک خاصہ کی تمام ضروریات کو، جو کسی ایک صنف کے تمام ارکان میں پائی جاتی ہے، حدود کی ایک ایسی صنف کو پورا کر دے گی، جو حدود کی کسی (دوسری) دی ہوئی صنف سے وہی نسبت رکھتی ہو۔ لہٰذا مشترک خاصہ کو کسی کلیہ کی صورت میں فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس صنف کے تمام ارکان کو پہلی مرتبہ کس طرح مجتمع کیا جائے؟ وہ اس

امر واقعہ کے سہارے ایک جگہ جمع کئے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے چند رشتوں میں منسلک ہیں، یہ رشتے ایسے ہیں جو اس صنف سے باہر دوسری ذاتوں میں نہیں پائے جاتے۔ یہ رشتے ایک خاص صفت کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ رسل اس صفت کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یہ صفت، ایک دی ہوئی حد کے ساتھ، ایک دی ہوئی متعدی متعاکس نسبت رکھتی ہے۔ ہم اس صفت کی جو بھی تعریف کریں، اس کا وجود، بہر کیف، ایک ایسی پیش[1] فرضی معلوم ہوتا ہے جسے صنف کے وجود سے قبل ماننا پڑے گا۔ اگر کوئی صفتِ مشترک نہ ہوتی تو ذاتوں کی کسی صنف کا وجود بھی ناممکن تھا۔ ذاتیں ایک جگہ صرف اس بنیاد پر جمع کی جا سکتی ہیں کہ وہ اس صفتِ مشترک کی حامل ہیں۔ پس، چونکہ صنف کی توجیہ کے لئے اس صفت کا وجود پہلے سے ماننا ضروری ہے، لہٰذا ہم صنف سے صفت کا کام نہیں لے سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم صفت کی جگہ صنف کو اس لئے نہیں دے سکتے کہ یہ صفت اس کے صنف ہونے کی شرط ہے۔ لہٰذا صفت کا وجود صنف کا محتاج نہیں۔ اور اس لئے ہمیں اپنی کائنات میں کلیات کو دوبارہ داخل کرنا ہوگا لیکن اگر ہم کلیات کا وجود تسلیم کر لیتے ہیں تو اس کے معنی صاف صاف یہ ہوں گے کہ ہم نے ایک ایسی چیز کو تسلیم کر لیا ہے، جس کی توجیہ حسوں اور حسی معطیات کے ذریعہ ناممکن ہے۔ لہٰذا "ذہن کا تجزیہ" میں جو زاویۂ نظر رسل نے اختیار کیا ہے، اس میں مزید اصلاح کی ضرورت ہوگی۔

---

[1] Presupposition

(۳)

نو تصوّریت

۱۔ **تعارف** :۔ اکثر فلسفیوں کی رائے ہے کہ عصرِ حاضرہ میں فلسفے کی جتنی ترقی یافتہ صورتیں پائی جاتی ہیں، ان میں وہ مکتب فکر، جو نو تصوریت کہلاتا ہے، سب سے زیادہ وسیع اور جدت پسند ہے، کیونکہ یہ امر یقینی ہے کہ یہ مکتب دوسری تمام صورتوں کی بہ نسبت زیادہ جدید ہے۔ اس مکتب کے نظریات، جن کے خاص ترجمان بینیڈٹو کروچے اور گیووینی جینٹائل ہیں، اگرچہ عالمگیر صداقت کے دعویدار ہیں، تاہم وہ اپنی اساس اور اپنے خواص کے لحاظ سے، نمایاں طور پر قومی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ کروچے اور جینٹائل دونوں کا دعویٰ ہے کہ چونکہ یہ نظریات فن اور تاریخ کی اہمیت پر زور دیتے ہیں، اس لئے بدیہی طور پر یہ کائنات کے متعلق مخصوص اطالوی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہیں۔

ہمارا واسطہ تو بہر حال ان کے فلسفیانہ مطالب سے ہے، اور اس نقطہ نگاہ سے، اگر ہم

فلسفۂ ہیگل کے ساتھ ان مطالب کے تعلق پر غور کریں تو ان کی اہمیت بآسانی سمجھ میں آ جائے گی کیونکہ ان مطالب کو نظامِ ہیگل کے بعض پہلوؤں کا منطقی ارتقا تصور کیا جا سکتا ہے۔

ہیگل کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے فلسفے کی دنیا کے لئے دو واضح نظریات بطور میراث چھوڑے ہیں۔ ان نظریات کے متعلق یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل میں مدد دیتے ہیں اور بالآخر انھیں ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ خود ہیگل یہی خیال رکھتا بھی تھا۔ تاہم کچھ علما کی رائے ہے کہ ان میں مطابقت ناممکن ہے۔

یہ نظریات حسب ذیل ہیں:- (۱) فکر زندہ اور مقرون[1] حقیقت ہے، اور چونکہ فکر یعنی فی الواقع ہماری ذاتی فکر ہی وہ تنہا موجود ہے، جس کی حقیقت کا ہم کو قطعی یقین ہے، لہٰذا فکر ہی وہ چیز ہے جس کی مدد سے ہم کل حقیقت کی تفسیر کر سکتے ہیں۔ (۲) جن بلا واسطہ فکر یا تجربے سے ہم واقف ہیں، اس کے عقب میں فکر کی ایک کامل اور مقرون وحدت موجود ہے، جو اول الذکر کے ماورا بھی ہے اور اس میں جاری وساری بھی۔ صرف اسی وحدت کے ذریعے انفرادی تجربے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اور اسی میں شریک ہونے کے باعث وہ (انفرادی تجربہ) حقیقی کہلاتا ہے۔

ہیگل کے فلسفے کا طبعی ارتقا اگرچہ پہلے نظریے کی طرف سے بے التفاتی نہیں برتتا، پھر بھی وہ دوسرے نظریے پر زیادہ زور دینے کی طرف مائل ہے۔ یہاں تک کہ انگلستان میں تصوریت کا، جو خاص مکتب ہے، اور جس کے ممتاز ترجمان مسٹر بریڈلے اور پروفیسر بوزنکے[2] آنجہانی ہیں۔ اس مکتب کا تو مرکزی نظریہ ہی یہ ہے کہ وہ فکر کی کامل وحدت کے سراسر حقیقی ہونے پر اصرار کرتا

---

[1] Concrete

[2] پروفیسر بوزنکے کا انتقال ۱۹۲۳ء میں ہوا۔

ہے۔ اُسے "وجودِ مطلق" کا نام دیتا ہے اور اس بات کا مدعی ہے کہ افراد کی فکر جہاں تک وہ اس کامل حقیقت تک پہنچنے میں ناکام ہے، محض جزوی حقیقت کی مالک ہے۔ اس ترقی یافتہ صورت کے بارے میں اہم نکتہ یہ ہے کہ آخر میں یہ کائنات کو ساکن اور مکمل خیال کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ انفرادی فکر پیہم ترقی پذیر ہو، اور اپنے ارتقا کے نتائج کو بتدریج مربوط شکل میں جمع بھی کرتی جاتی ہو، لیکن کائنات کی بنیادی ساخت ہمیشہ ایک وحدت ہی رہتی ہے، جس کی ماہیت صرف وہی سب کچھ ہے، جو وہ واقعتاً ہے۔ اس سے زیادہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے وہ غیر متغیر ہے۔ کل کے مکمل ہونے کی خصوصیت کا یہ اعتراف جو انگریز فلسفیوں نے کیا ہے خود ان کی نظر میں یہ معنی نہیں رکھتا کہ کائنات کی مجموعیت[۵۱] بے جان اور محدود و معین ہے۔ اس کے برخلاف ان فلسفیوں کی نظر میں، وہ ہمیشہ نئے سرے سے تازگی حاصل کرتی رہتی ہے، اور اس تازگی کا اظہار پیہم محدود و معین صورتوں میں ہوتا رہتا ہے۔ اب چونکہ ان صورتوں میں سے کوئی بھی اس کے شایانِ شان اظہار پر قادر نہیں، اس لئے اس کا ہر اظہار دوسرے اظہار سے مختلف ہوتا ہے، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر جزوی اظہار میں جاری وساری ہونے کے باوجود، یہ اپنی اس خاصیت کو برقرار رکھتی ہے جس کا نام لامحدود مجموعیت ہے، تو ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ یہ بجائے خود متغیر ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ہم اسے خاصیت کے اعتبار سے تاریخی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ تاریخ جن چیزوں کا اندراج کرتی ہے، انھیں پہلے سے متغیر مان لیتی ہے۔ اس نظریے پر ولیم جیمس، نتیجیت کے حامیوں، حقیقت پسندوں اور نو تصوریت پرستوں نے "جامد کائنات[۵۲]" کے نام سے بہت سے حملے کئے ہیں۔ اس پر اعتراضات

Block Universe ۵۲ Totality ۵۱

کی خاص وجہ یہ ہے کہ یہ حقیقت کو وجودِ مطلق قرار دیتا ہے، اور وجودِ مطلق کے مقام کا تعین ہمارے تجربے کے پیچھے اور اس کے ماوراء کرتا ہے۔ لہٰذا حقیقت ہمارے تجربے کے ماوراء پھیلتی چلی جاتی ہے، اور اس طرح حقیقت کے علم کا تمام امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ وجودِ مطلق کو ایسا تخلیقی سرچشمہ بنا دیتا ہے، جس سے تمام فکر برآمد ہوتی ہے۔ ساتھ ہی ایک ایسا ہمہ گیر سمندر بھی جس میں تمام افکار غرق ہو جاتے ہیں۔ مزید براں یہ نظریہ، وجودِ مطلق کو ایک طرف تجربے کی عالمگیر پیش فرضی قرار دیتا ہے اور دوسری جانب تجربے ہی کے آخری مربوط مرکب کی حیثیت بھی عطا کرتا ہے۔ لہٰذا ترقی معدوم اور تغیر غیر حقیقی ہو کر رہ جاتا ہے۔ صرف اسی سبب سے حقیقت فکر کا ایسا مجسمہ بن کر رہ جاتی ہے جس کی حیثیت ایک منفعل ڈھانچے سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس طرح اُسے (حقیقت کو) فکر کے ایسے اظہار کا درجہ نہیں ملتا جس میں یہ خود بھی فعال اصول کے طور پر کارفرما ہو

المختصر، اگر کائنات دراصل، من حیثِ کل مقررہ اور غیر متغیر ہے تو پھر وہ ظاہری تفریق اور کثرت بھی، جس کی یہ نمائش کرتی ہے، مقررہ اور غیر متغیر ہو گی۔ اس طرح ہیگل کا یہ قول کہ "فلسفہ تاریخ ہے" بے معنی ہو جاتا ہے۔

تصوریت پسندوں کے انگریزی دبستان اور ان کے نقادوں کے درمیان، جو مناقشہ چلا آتا ہے، اس کے حسن و قبح سے ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ لیکن ایک آدھ لمحے کے لئے رک کر، اس قول کے مضمرات کی تحقیقات میں چنداں مضائقہ نہیں کہ "فلسفہ تاریخ ہے"۔ کیونکہ اور باتوں کے مقابلے میں یہی ایک ایسا فقرہ ہے جس میں وہ نقطۂ انحراف پنہاں ہے، جہاں سے ہیگل کے فلسفے کا رخ نئی ارتقائی منزلوں کی جانب مڑتا ہے، اور ان نئی ارتقائی منزلوں کی ساری ذمہ داری

نوتصوریت کے علمبرداروں پر عائد ہوتی ہے۔ اگر کائنات میں محض ایک ذہن ہی موجود ہے تو تاریخ ذہن ہی کی تاریخ ہوگی۔ اس کے صفحات میں، ہمیں واقعات کے ظہور پذیر ہونے کا نہیں بلکہ ذہن کے ارتقائی منازل کا ذکر ملے گا۔ یہاں تک نوتصوریت کے قائل ہیگل کے فلسفے کو ماننے والوں سے متفق ہیں۔ لیکن بالکل اسی مقام پر وہ نقطۂ انحراف واقع ہے، جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ اگر حقیقت ایک ساکن وجودِ مطلق ہے، تو وہ وقت کے ساتھ ساتھ آگے نہیں بڑھ سکتی اگر فکر کا ڈھانچا پہلے ہی سے مکمل ہے، تو نوتصوری نظریے کے مطابق، فعلیتِ فکر حقیقت کے جوہر کا حصہ نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اس فعلیت میں تغیر اور ارتقاء کا مفہوم مضمر ہے۔ اب چونکہ تاریخ کے لئے اُس ترقی اور نشوونما کا تصور ناگزیر ہے، جسے تاریخ قلمبند کرتی ہے، للٰذا حقیقی تاریخ جیسی کوئی چیز ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اگر ہم ہیگل کے اس فقرے کا کہ "تاریخ فلسفہ ہے" کوئی مفہوم بھی باقی رکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں نوتصوریت کے حامیوں کی پیروی میں ہیگل کی میراث کے دوسرے زاویۂ نظر کو ترک کرنا ہوگا۔ تجربے کی کثرت اور اس کے بلاواسطہ علم کے عقب میں، جو غیر متحرک وجودِ مطلق ہے، اُسے بھول جانا ہوگا، اور اپنی توجہ کا مرکز صرف تجربے کی کثرت اور اس کے بلاواسطہ علم کو بنانا پڑے گا بجنسہٖ ترک کرنے کے اسی عمل اور بعینہٖ توجہ کو ایک جگہ مرتکز کرنے کے اسی فعل پر اس اضافے کا مدار ہے جو کروچے اور جینٹائل کا مرہون ہے۔ ان کے نزدیک دنیا میں صرف "ایک" شے موجود ہے جسے لفظی معنی میں "ذہن" کہتے ہیں، یعنی وہ ذہن جو فعال ہے، جو خود ہی اپنی تخلیق کا بنیادی اصول ہے اور خود ہی اپنا خالق ہے۔ ذہن کے سوا کوئی شے موجود نہیں، حتیٰ کہ نہ ابتدا میں وہ وجودِ مطلق موجود ہے، جسے تمام چیزوں کا مولد خیال کیا جاتا ہے، اور نہ انتہا میں وہ وجودِ مطلق جسے تمام اشیا کا

جذب کرنے والا بتا یا گیا ہے۔

اب فلسفہ حقیقت کی ماہیت یا وجود پر غور کرتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ذہن کی ماہیت یا وجود کا مطالعہ کرتا ہے لیکن ان لوگوں کے نزدیک، جو تصوریت کے حامی ہیں، 'ذہن' کی ماہیت اور اس کا وجود صرف یہ ہے کہ وہ خود تخلیقی[۵۱] ہے۔ لہٰذا، ذہن اسی چیز کی تخلیق کرتا ہے، جس کی وہ تفسیر کرتا ہے، اور صرف اسی چیز کی تفسیر کرتا ہے جس کا وہ خالق ہے۔ تخلیقی ہونے کی حیثیت سے ذہن تاریخ ہے۔ وہ حقیقت کی تعمیر کر رہا ہے۔ اس اعتبار سے تاریخ حقیقت موجودہ ہوئی۔ تفسیری ہونے کے لحاظ سے ذہن فلسفہ ہے۔ لہذا فلسفے کی اصلیت صرف یہ ہوئی کہ وہ اسی فعلیت کا تسلسل ہے، جس کی وہ تفسیر کرتا ہے۔ ایک قدم اور آگے چل کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذہن اسی فعلیت کا دوسرا نام ہے کیونکہ جب ذہن صرف وہی ہے، جو وہ اپنے آپ کو بنا لیتا ہے، تو وہ خود اپنے ہی نفس کو کمال تک پہنچانے کا عمل ہوا۔ پس ذہن کی ماہیت اور وجود پر، ذہن کا غور کرنا ہی بذاتِ خود ذہن کی ماہیت اور وجود ہے۔ اس طرح، فلسفہ تاریخ اور تاریخِ فلسفہ ہم معنی ہوئے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ تصوریت کے پرستاروں نے کائنات کا جو تصور قائم کیا ہے، وہ ہیگل کی کائنات کی طرح نہ صرف زمانی ترقی کو اپنے احاطے میں لئے ہوئے ہے، بلکہ وہ بجائے خود اسی ترقی کا دوسرا نام ہے اور اس ترقی ہی پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ ذہنی واردات کی پیچ در پیچ لپیٹوں کو کھولتی چلی جاتی ہے۔ پس حقیقت نام ہے مسلسل "بننے ٹھنے[۵۲]" کا جس کا مکمل ہو جانا متناقض بالذات[۵۳] ہوگا وہ حرکت کرتی رہتی ہے، کیونکہ کروچے کے الفاظ میں "ہر منفرد صورت منفرد ہے"، اور اس روح (یعنی حقیقت)

---

[۵۳] Self-Contradictory — [۵۲] Becoming — [۵۱] Self Creative

کو سکون نصیب نہیں ہوتا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ من حیث کل یہ اپنی کسی مخصوص منفرد صورت میں قیام نہیں کرتی، اور اس لئے اس کا حقیقی وجود اس کی حرکتِ دَوری کا ہی دوسرا نام ہے۔ یہ حرکتِ دَوری اپنی مسلسل گردش کی صورت میں اپنے اوپر خود اپنا ہی اضافہ کرتی اور ہمیشہ نئی تاریخ کو جنم دیتی رہتی ہے"۔ اس طرح یہ لوگ حقیقت کو لامتناہی ترقی کے بجائے ادوار کی مسلسل تکرار تصور کرتے ہیں۔ ہر لمحہ کوئی چیز حاصل کی جاتی ہے لیکن کوئی چیز بھی پوری طرح نہیں حاصل کی جاتی۔ حقیقت اپنی اس دوگونہ خصوصیت کا مظاہرہ ہر معاملے میں کرتی رہتی ہے۔ کروچے کہتا ہے "لہٰذا ترقی کے صحیح تصور کو بیک وقت دو ایسے شرائط پورے کرنے چاہئیں، جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ہر لمحہ اُسے صداقت اور خیر تک پہنچنا اور ہر تازہ لمحے میں شک کا سوال پیدا کرنا چاہئے لیکن جو کچھ حاصل کیا جا چکا ہے، اُسے بہر حال نہ کھویا جائے۔ مسلسل طور پر کسی حل تک پہنچنا اور متواتر نئے حل کے مطالبے کی صورت میں تازہ مسئلہ کھڑا کر دینا بھی اس کا کام ہے۔ اس کو دو متضاد عصبیتوں سے پرہیز کرنا چاہئے، جو یہ ہیں:۔ (۱) پوری طرح حاصل شدہ مقصد اور (۲) ناقابل حصول غایت یعنی (۱) وہ ترقی جس کی کوئی انتہا[ل] ہے اور (۲) وہ ارتقا جو لامتناہی ہے[ل]"۔

یہ اقتباس جو ہم نے کروچے سے لیا ہے دہرا مقصد پورا کرے گا۔ یہ نو تصوریت کے مؤیدین کے عام مابعد الطبیعیاتی نظریے کا لب لباب بیان کر دے گا اور دوسری جانب دنیا کے بارے میں کروچے کے اس میلان پر بھی روشنی ڈالے گا جس میں اس نے دنیا پر مخصوص اخلاقی زاویہ نظر سے غور کیا ہے۔ اب ہمیں چاہئے کہ ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ یہ تحقیق کریں کہ کس طرح اس تصور کو

ل Progressus ad finitum

ل Progressus ad infinitum

فلسفے کے روایتی مسائل پر منطبق کیا گیا ہے۔ یہاں سے آگے یہ زیادہ مفید ہوگا کہ ہم کروچے اور جینٹائل کے نظریات کا الگ الگ مطالعہ کریں۔

۲۔ بینیڈٹو کروچے: کروچے نے اپنے فلسفے کا نام "فلسفۂ روح"[1] رکھا ہے۔ یہ بالترتیب ان چار جلدوں پر مشتمل ہے "جمالیات، علم الاظہار اور لسانیات عمومی کی حیثیت سے"[2] "منطق، مجرد تعقل کے علم کی حیثیت سے"[3]، "فلسفۂ عملی، معاشیات اور اخلاقیات"[4]، "اصول و تاریخ وقائع نگاری"[5]۔ ان میں سے ہر ایک کا ترجمہ ڈگلس اینسلی نے انگریزی زبان میں کیا ہے۔ آیئے، کروچے کے عام نظریے کو اور زیادہ مخصوص انداز میں بیان کریں۔ اس کا عام نظریہ یہ ہے کہ صرف ذہن ہی ایک ایسی چیز ہے جو واقعی موجود ہے ہمیں اس بنیاد کو سمجھنے کی کوشش کرنی ہے جو اس نظریے کے ظاہری استبعاد[6] کی اساس ہے۔

کروچے اس زاویۂ نظر سے ابتدا کرتا ہے جو عام طور پر تمام تصوریت پسندوں کے ہاں پایا جاتا ہے، وہ یہ کہ تجربہ، یا زیادہ صحیح طور پر "ہمارا" تجربہ، وہ واحد چیز ہے، جس کے وجود کا ہمیں کامل یقین ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تجربہ ہی وہ واحد چیز ہے جو بذاتہ حقیقی کہلانے کی مستحق ہے۔ ہر دوسری چیز صرف اس حد تک حقیقی ہے، جہاں تک وہ تجربے کی حرکت، درجہ، شرط یا پیش فرضی ہے۔ اس کے علاوہ

---

[1] The Philosophy of the Spirit

[2] Aesthetics as Science of Expression and General Linguistics

[3] Logic as Science of the Pure concept

[4] The Philosophy of the Practical Economics and Ethics

[5] The Theory and Historty of Historiography

[6] Paradox

یہ تجربہ (اس وقت) موجود اور واقعی ہونا چاہئے۔ ماضی اور مستقبل صرف اسی حد تک حقیقی ہوتے ہیں جہاں تک ان کا انحصار حال پر ہے یا جہاں تک وہ حال کے ساتھ تواتر رکھتے ہیں، یا جب تک حال انھیں اپنے طور پر فرض کر لیتا ہے۔

پہلی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ تجربے میں اس چیز کا تصور جس کا تجربہ کیا جائے، غیر منفک طور پر شامل ہوتا ہے۔ یہ تصور ایک ایسی شے کی جانب اشارہ کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، جو گویا تجربہ کرنے والے کے سامنے موجود ہوتی ہے۔ اس طرح یہ شے تجربے میں تہیج پیدا کرتی اور اس کی نوعیت کا تعین کرتی ہے لیکن یہ اشارہ محض ایک وسوسہ ہے۔ تجربے اور تجربے کے معروض میں جو فرق ہے، وہ دراصل نام ہے، اس امتیاز کا، جو خود تجربے ہی کے اندر پیدا کر لیا جاتا ہے۔ یہاں تجربے سے ہماری مراد وہ تجربہ ہے جس سے ہم ابتدا کرتے ہیں۔ یہ تجربہ جس سے ہم ابتدا کرتے ہیں، ایک کل اور ایک وحدت ہے اور یہ شروع سے آخر تک ذہنی ہے۔ نیز وہ امتیاز جسے ہم اس کے اندر پیدا کرتے ہیں، اور جسے ہم تجربے اور تجربے کے معروض کا درمیانی فرق کہتے ہیں، دراصل ایک ایسا امتیاز ہے، جو خود تجربہ کرنے والے کے ذہن کی پیداوار ہے۔ ہم کسی شے کا تجربہ نہیں کرتے، بلکہ فرض کی ہوئی شے سے متعلق خود اپنے تجربے کا تجربہ کرتے ہیں۔ پس چونکہ ہمارا ذاتی تجربہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے ہم بلا واسطہ واقف ہوتے ہیں، لہٰذا یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ شے، یا درحقیقت خارجی مادے کی تمام دنیا، جسے ہم ذہن سے بے نیاز خیال کرتے ہیں، ایک ذہنی تعمیر کے سوا کوئی چیز ہے۔ یا وہ دراصل تجرید کی اس نوع[1] کے سوا بھی کوئی حقیقت رکھتی ہے، جسے ذہن نے اپنے ذاتی اغراض

---

[1] Species

کے تحت، تجربے کے مقرون کل میں سے جدا کر لیا ہے۔ لیکن اگر کوئی خارجی شے موجود نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ذہن کو اپنے مفروضات کی تخلیق خود کرنا ہو گی۔ لہٰذا ہم یہ نظریہ ماننے پر مجبور ہیں کہ تجربہ خود انفصالی[1] اور خود آفرین[2] فعلیت کا نام ہے، جو خود زا[3] بھی ہے اور خود زائیدہ[4] بھی۔ اب چونکہ ہر حقیقی شے اسی قماش کی ہونی چاہئے لہٰذا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت ایک کلی ذہن یا روح ہے، جو اپنے آپ کو، اور اپنے ماحول کو، ہو بہو ایک نہج پر پیدا کرتی ہے۔ اس لئے ذہن ایک ایسی کائنات کی طرح ہے جس میں کوئی کھڑکیاں نہیں ہیں، نہ کوئی چیز اس کے اندر جا سکتی ہے اور نہ باہر آ سکتی ہے۔ نیز، چونکہ کوئی ایسی چیز ممکن نہیں، جسے "بے صورت حقیقت[5]" کا نام دیا جا سکے، اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہر اس صورت کی اساس جسے حقیقت اختیار کر سکتی ہے، ذہن یا تجربے کے اندر ہونی چاہئے پس، تمام حقیقت کا سرچشمہ تجربہ ہے، اور ہم اس حقیقت کا کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے، جو اس طور پر خود ہمارے تجربے سے نہ بنتی ہو۔

اب یہ امر یقینی ہے کہ حقیقت ہمارے لئے مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے، اور چونکہ ہر صورت میں اس وجہ سے مساوی حقیقت پائی جاتی ہے، کہ وہ تجربے کی صورت ہے۔ لہٰذا فلسفہ کا کام محض اس قدر ہے کہ وہ ان صورتوں کی مناسب وموزوں درجہ بندی کر دے، تاکہ ان کا تعلق ایک دوسرے کے ساتھ متعین ہو جائے، اور یہ تجربے کے مقرون کل کی تعمیر میں، جو حصہ لیتی ہیں وہ سب پر ظاہر ہو جائے کیونکہ تجربہ ہی وہ حقیقت ہے جس سے ہم واقف ہیں۔ یہ ہے وہ مہم جس کا بیڑا کروچے کے فلسفے نے اٹھایا ہے۔

---

[1] Self-determining [2] Self-creating

[3] Self-begetting [4] Self-begotten [5] Reality without form

(ا) نظری فعلیت[۵۱]: سب سے پہلی صورت علم حاصل کرنے کی صورت ہے، جسے کروچے نے نظری فعلیت کا نام دیا ہے۔ تجربے کے بارے میں ہمارا تصور ہمیں یہ ماننے پر مجبور کرتا ہے کہ ذہن خود اس مواد کو جو علم کا معروض ہے، عالم وجود میں لاتا ہے، یا جیتی جاگتی شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس امر واقعہ سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فعلیت کی جو صورت علم حاصل کرنے کا کام کرتی ہے، اس کے دو ذیلی درجات ہونے چاہئیں۔ ان میں سے پہلی صورت یہ ہوگی جس کے تحت ذہن مواد مہیا کرنے کا کام کرتا ہے۔ پھر اسی مواد کو وہ دوسری صورت کے ماتحت منظم کرتا اور مختلف درجہ بندیوں میں رکھتا ہے۔ ان دونوں ذیلی درجات کے نام بالترتیب یہ ہیں (۱) وجدان[۵۲] جس کے ساتھ اس کا نظری سائنس، جمالیات بھی ہے اور (۲) تصوری تفکر[۵۳] جس کے ساتھ اس کا جوابی علم منطق بھی آجاتا ہے۔ ہمیں ان ذیلی درجات پر الگ الگ غور کرنا چاہیے۔

(الف) وجدان: حقیقت پسندوں نے حسی ادراک کو ہوّا بنا رکھا تھا۔ کروچے اس کو سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں سمجھتا۔ نہ کوئی معروضاتِ حسی ہیں اور نہ ایسے حسی معطیات ہیں، جو بجائے خود قائم ہوں۔ اور چونکہ ایسے کوئی معروضات یا معطیات نہیں ہیں جو تجربے کو "دیے جاتے" ہوں، اس لئے تجربے میں کوئی ایسا انفعالی عنصر نہیں ہو سکتا جو محض ان معطیات کے قبول کرنے یا ان سے آگاہ ہونے پر مشتمل ہو۔ لہٰذا جیسا کہ زمانۂ ماقبل کے بہت سے فلسفیوں کا خیال ہے، حسی ادراک دراصل کسی ایسے عمل کا نام نہیں ہے، جس میں ایک ذہن "ا" اپنی ذات سے باہر کسی شے "ب" سے واقف ہونے

---

۵۱ Theoretical activity   ۵۲ Intuition

۵۳ Conceptual thinking

یا جس میں "ا"، "ب" کو کسی خاص سانچے میں ڈھالتا ہے، یا جس میں "ا"، "ب" کے ساتھ گھل مل جاتا ہے، یا اس کے اندر داخل ہو جاتا ہے یا اس کی ترکیب کا کام انجام دیتا ہے بلکہ حقیقی معنی میں ادراک اس فعلیت کا نام ہے، جس میں "ا"، خود اپنے ذاتی معطیات کی تخلیق تمثالوں[۵۵] اور وجدانوں کی صورت میں کرتا ہے۔ اس فعلیت کا نام جمالیاتی فعلیت ہے اور جس عمل کے ذریعے فکری معطیات کی تخلیق ہوتی ہے اُسے عمل تخئیل یا عمل وجدان کہتے ہیں۔

اس طرح ہمارے سامنے کروچے کے فلسفے کی سب سے امتیازی خصوصیت آجاتی ہے کروچے نے ادراک کی جو تعریف کی ہے، اس کے مطابق ادراک کا ملکہ[۵۶] امتیازی طور پر فن کار اور شاعر کا ملکہ ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ صرف فن کار اور شاعر ہی ادراک کرتے ہیں۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ جب ہم کروچے کی پیروی میں ادراک کی مشینری کو بالوضاحت بیان کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ دراصل ہم فن کار اور شاعر کے کردار[۵۷] کی تفصیلات بیان کر رہے ہیں ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جمالیاتی فعلیت اپنے لئے معطیات کی تخلیق خود کرتی ہے۔ اس عمل کو زیادہ واضح انداز میں بیان کریں، تو ہم کہیں گے کہ ذہن کے تصرف میں بہت سے وجدان ہیں۔ وہ ان وجدانوں کو تمثالوں کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وجدان اور تمثال میں کوئی فرق ہے، اور نہ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ وجدان، جس کا ابھی اظہار نہیں ہوا ہے مستقل وجود رکھتا ہے محض زبان کی اہم ضروریات کے پیش نظر وجدان اور تمثال کو الگ الگ ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ وہ غور و فکر جو بعد میں کیا جائے، ان کے (یعنی وجدان اور تمثال کے) درمیان جمالیاتی فعلیت کے دو نمایاں درجات

Behaviour [۵۷] Faculty [۵۶] Images [۵۵]

کی حیثیت سے امتیاز قائم کرسکتا ہے؟ تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ علیحدہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا الگ الگ اپنے وظائف انجام بھی دے سکتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ ایسی کوئی چیز نہیں جسے غیر ظاہر شدہ وجدانی کہا جاسکے، کیونکہ وجدان اس کے اظہار ہی کا نام ہے۔ اب تمثالوں کی صورت میں وجدانوں کا یہ اظہار ہی وہ چیز ہے، جو فن کار کا دائرۂ عمل ہے۔ فن غنائی ہوتا ہے۔ یہ شاعر کی روح میں وجدانوں کے اظہار کا مترادف ہے۔ جمال (حسن) خود ایک اظہار، بلکہ یوں کہئے کہ ایک کامیاب اظہار ہے اور بدصورتی کی طرف سے نفرت اس امر کا پتا دیتی ہے کہ ہم اظہار کی ناکامی کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ پھر جس طرح حسن کی تخلیق اظہار ہے، بالکل اسی طرح اس کی قدردانی بھی اظہار ہے۔ ہم فن کار کے کسی شاہکار کو صرف اسی حد تک قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، جہاں تک کہ وہ خود ہمارے وجدانوں کے اظہار میں کامیاب ہوتا ہے۔ جب کروچے کہتا ہے کہ "فن اظہار ہے"[۵۱] تو منجملہ اور باتوں کے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ (فن) صرف اظہار ہے، دوسری کوئی چیز نہیں۔ جمالیاتی فعلیت کی خصوصیت یہ ہے کہ چیزوں کو بالکل اسی صورت میں لیتی ہے جیسی وہ واقعی ہوتی ہیں۔ اور پھر بغیر اس کے کہ ان پر غور و فکر کرے، یا انھیں مختلف صنفوں میں رکھے یا ان کی منطقی تعریف کرے یا انھیں ترتیب دے یا ان کے حقیقی وغیر حقیقی ہونے کا اندازہ لگائے، وہ ان کا اظہار کسی مقرون صورت یا شکل میں کردیتی ہے لیکن اس سے یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ چیز کوئی خارجی شے ہے جس سے شاعر کی ذات متاثر ہوئی ہے، اور جس کے اثرات کا اظہار شاعر کرنا چاہتا ہے۔ (اور وہ بھی) بالکل انھیں معنی میں، جن میں ہم یہ کہا کرتے ہیں کہ بہار کی ایک صبح کا حسن

---

۵۱ Art in expression

شیلے کی ایک غنائی نظم کا محرک ہوا۔ دو چیزیں جن کا اظہار فن کار کرتا ہے وجدانات ہیں۔ یہ وجدان خود فن کار کے اندر اپنی صورت مرتب کرتے ہیں۔ ان وجدانوں کی تخلیق ذہن کرتا ہے اور یہ حقیقت کی تعمیر کے لئے مواد مہیا کرتے ہیں لہذا اس زاویۂ نظر کو جو کروچے نے اختیار کیا ہے۔ مندرجہ ذیل خلاصے کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

(۱) تمام تجربے میں ایک ایسی چیز شامل ہوتی ہے جسے آپ عنصر[۱] درجہ[۲]، دقیقہ[۳] یا جو چاہیں کہہ سکتے ہیں۔ یہ وجدانوں کو بغیر کسی انتخاب یا غور و فکر کے، یوں ہی قبول کر لیتا ہے۔ کروچے اسے دقیقہ کہتا ہے اس دقیقے کی فعلیت تمام تجربے اور تمام تفکر کی ناگزیر شرط ہے۔ اگرچہ یہ فعلیت اس وقت تک بالفعل ظاہر نہیں ہوتی، جب تک کہ اس میں وہ تعقلی عناصر (نیچے (ب) ملاحظہ ہو) شامل نہ ہوں، جن سے فکر کی تعمیر ہوتی ہے، پھر بھی اس فعلیت کو منطقی طور پر ان عناصر سے الگ کیا جا سکتا ہے، حالانکہ دوسری جانب کسی تفکر یا تعقل کے وقوع پذیر ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس سے پہلے یہ فعلیت موجود ہو، مطلب یہ ہے کہ منطقی طور پر تفکر کو اس فعلیت سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا کروچے جمالیاتی دقیقے کو تجربے کے سب سے نچلے (یعنی ابتدائی) درجے کا دقیقہ بتاتا ہے۔ یہاں وہ کانٹ اور کانٹ جیسے دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کرتا ہے جو اس کو سب سے اونچا (آخری) دقیقہ خیال کرتے تھے۔ سب سے نچلا درجہ کہنے سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ وہ دقیقہ ہے جسے منطقی طور پر سب سے پہلے وقوع پذیر ہونا چاہیئے۔

(۲) تجربے کا عنصر فن کار اور شاعر کی تخلیقات کا اہم ترین وصف ہوتا ہے۔ نظری طور پر ادراک

---

[۱] Element [۲] Grade [۳] Moment

کی ایک بالکل ابتدائی منزل ہوتی ہے۔ اس منزل میں (دنیا کا) ہر شخص فن کار بھی ہوتا ہے اور شاعر بھی۔ کروچے کہتا ہے "اگر ہم انسان کو سب سے پہلے (تخیلی) دقیقے میں خیال کریں، جب اس نے اول اول اپنی نظری زندگی کے پرت کھولنے شروع کئے ہوں گے، جب اس کا ذہن تجربہ اور غور و فکر کے بارے آزاد ہوگا۔ تو اس اولین دقیقہ، خالص وجدانی دقیقے میں انسان سوائے شاعر کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ فن، جو اولین احضارات[1] کی تخلیق کرتا ہے اور علمی زندگی کی بنیاد رکھتا ہے ہمارے ذہن میں مسلسل طور پر اشیا کی وہ حیثیتیں بھی تازہ کرتا جاتا ہے۔ جو خیال نے فکر کے سامنے اور عقل نے تجرد کے حضور میں پیش کی ہیں۔ اس طرح وہ لحہ بہ لحہ از سرِ نو شاعر بننے کی تلقین کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو فکر کا کوئی بیج باقی نہ رہے، بلکہ وہ اپنے پراسرار تخلیقی کارناموں کے مواد تک سے ہاتھ دھو بیٹھے۔" کروچے خود فن کا ممتاز نقاد ہے۔ اس نے ادبی عنوانات پر بھی بہت کچھ لکھا ہے اس کی تصانیف کا بھاری حصہ ایسا ہے، جس پر اس نے اپنے نظریۂ فن کا تفصیل سے اطلاق کیا ہے، وہ نظریہ یہ ہے کہ فن منفرد مصنفوں اور فن کاروں کی تخلیق پر تنقید کے اظہار کا نام ہے۔

(ب) تصور[2]: نظری فعلیت کا دوسرا ذیلی درجہ تصوری فکر ہے۔ اس کا کام، اس چیز کو حیثیتِ کلی عطا کرتا ہے جس کا اظہار خالص وجدانی صورت میں ہوتا ہے۔ زیادہ معین طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ نظری فعلیت کے پہلے درجے نے، جو وجدان اور تمثالات مہیا کئے تھے یہ (تصوری فکر) ان میں رابطے پیدا کرنے اور ان کا علم حاصل کرنے کا دوسرا نام ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس تصوری فعلیت سے پہلے، جمالیاتی فعلیت کا واقع ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ جمالیاتی فعلیت ہی

---

[1] Presentations

[2] Concept (منطقی معنی میں)

اس کا مواد مہیا کرتی ہے۔ اس کے بغیر تصوری فعلیت کا وقوع ناممکن ہے۔ ہمارے وجدان انفرادی اشیا کے وجدان ہوتے ہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ یہ بجائے خود انفرادی اشیا ہوتے ہیں۔ مثلاً عمدہ شراب، اچھا ٹینس، نیک خصلت۔ عمدگی، اچھائی یا نیکی کا تصور ہی وہ چیز ہے جس کے وسیلے سے ہم ان مختلف وجدانوں کی درمیانی نسبتوں کو سمجھ سکتے ہیں اور اسی میں کلیت کا وہ عنصر پایا جاتا ہے، جو تمام تفکر کی لازمی شرط ہے۔

ہم اس سے پہلے بھی فلسفۂ رسل کے بیان میں "تصور" سے روشناس ہو چکے ہیں۔ وہاں اس کا نام "کلیہ" تھا۔ ہم وہ لائحۂ عمل بھی بیان کر چکے ہیں جس پر چل کر رسل نے بغیر کلیات کی مدد کے کائنات کی توجیہ کرنی چاہی تھی لیکن کروچے کا پیش کردہ تصور بالکل مختلف نوعیت کا ہے۔ ان دونوں کا سب سے اہم فرق یہ ہے کہ کروچے کے نزدیک تصور محض ذہنی ہے۔ خارجی دنیا میں صفات کی کوئی ایسی صنف نہیں جس کی یہ نمائندگی کرتا ہو، یہ محض تفکر کا ایک دقیقہ یا منزل ہے۔ اس حیثیت سے اس میں تین خصوصیات ہیں۔ ان کا ہوشیاری سے ذہن نشین کر لینا اشد ضروری ہے۔ یہ تصور (۱) کلی (۲) اظہاری اور (۳) مقرون ہے۔ اب ہمیں ان تینوں خصوصیات پر باری باری غور کرنا چاہیے، کیونکہ یہی تینوں خصوصیات اصلی تصور کو اس کی جھوٹی نقل یعنی جعلی تصور یا کاذب تصور[1] سے ممتاز کرتی ہیں۔ یہ کاذب تصور بقول کروچے اکثر و بیشتر فلسفیوں کو گمراہ کر چکا ہے۔

جب کروچے مجرد تصور کو کلیت سے متصف کرتا ہے تو وہ اس بات پر زور دینا چاہتا ہے کہ یہ تصور زندگی اور حقیقت یعنی تجربے کے ہر مظہر میں موجود ہے۔ ایسے سرتاپا عام نوعیت کے

---

[1] Pseudo concept

تصورات کی مثالیں کیفیت، ارتقا، شکل اور حسن میں پائی جاتی ہیں۔ ہم اپنی مثال کے لئے چاہے کتنے ہی ادق، کتنے ہی جزوی یا کتنے ہی مجرد تجربے کا انتخاب کریں، اس میں کسی نہ کسی درجے میں (خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا درجہ ہو) کیفیت، شکل اور حسن کی خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے اگر اس میں یہ اوصاف نہ ہوتے، تو اس کے اور دوسرے تجربات کے درمیان امتیاز پیدا کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتا، اس کی نہ کوئی صورت ہوتی اور نہ کوئی خاصہ۔ مختصر یہ کہ یہ (تصور) سرے سے حقیقی ہی نہ ہوتا۔ کروچے اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے کہ تصور زندگی کے ہر احضار میں جاری وساری ہے یا زیادہ جچے تلے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ تصور ہر اس وجدان یا اس تمثال میں موجود ہے جو فکر کے لئے خام مواد کا کام دیتی ہے لیکن خلقی وطبعی (یعنی ہر شے میں جاری وساری) ہوتے ہوئے بھی تصور فوق تجربی[۱] (یعنی ماورائے ادراک) ہے مطلب یہ ہے۔ کہ اگر انفرادی تجربات کے کل انبار کو ایک جگہ جمع کیا بھی جا سکے، تب بھی یہ تجربات تصور کے تمام پہلوؤں پر حاوی نہ ہو سکیں گے، پس معلوم ہوا کہ اگرچہ حقیقت کے ہر مظہر میں کیفیت ہمیشہ موجود رہتی ہے لیکن یہ ہر حال میں اس کے احضارات کے مجموعے سے زیادہ ہوتی ہے

جہاں تک اظہاریت کا تعلق ہے، تصور منطقی فعلیت کا اظہار ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے کہ تمثال جمالیاتی فعلیت کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقی ہونے کے لئے فکر کو صورت کی ضرورت ہے۔ اگر کسی کی کوئی صورت نہیں تو وہ فکر نہیں ہے۔ جس طرح تمثال وجدان کو صورت کا جامہ پہناتی ہے بالکل اسی طرح تصور وہ ہے جو فکر کو صورت عطا کرتا ہے یعنی تصور ہی کی بدولت فکر کی وہ صورت

۱؎ Transcendent

ہوتی ہے، جو وہ (واقعی) ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا تصور فکر یا منطقی فعلیت کا صوری اظہار ہے۔

سب سے آخری بات یہ ہے کہ تصور مقرون ہے۔ اس سے کروچے کی مراد یہ ہے کہ تصور حقیقی (چیز) ہے۔ وہ ہمارے ہر تجربے کے ایک ایک دقیقے میں موجود ہے اور ہر وجدان کی جان ہے اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، چونکہ تجربہ ہی حقیقت کی واحد صورت ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو کچھ حقیقی ہے وہ تصوری بھی ہے۔ مقرون ہونے کی صفت (حقیقی) تصور کو جعلی تصور سے ممتاز کرتی ہے۔ جعلی تصور وہ صنفی نام ہے جو موجود ذواتوں، یا کروچے کی زبان میں، ان احضاروں کو من حیث کل دیا جاتا ہے جو ایک مشترک خاصہ رکھتے ہیں۔ جعلی تصور کی مثالیں ہیں "مکان"، "مثلث"، "پانی" اور "آدمی" مل سکتی ہیں۔ زیادہ تر فلسفے کی کوشش یہ رہی ہے کہ وہ ان جعلی تصورات کا مقام متعین کرے، اور خاص طور پر اس سوال کا فیصلہ کرے کہ آیا ان کا کوئی وجود ممکن ہے، جو ان اصناف اشیا سے یکسر آزاد ہو، جن کی یہ جعلی تصورات نمائندگی کرتے ہیں؟ کروچے اس سوال کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ "مکان" کا جعلی تصور ان مکانوں کے کل مجموعے سے الگ کوئی آزاد وجود نہیں رکھتا جن کا وہ نمائندہ ہے یہ صرف ایک صنفی نام ہے، اور ذہن کی اس مختصر نویسی کی پیداوار ہے، جس کے دوران میں ذہن تمام موجود مکانوں سے کچھ مشترک صفات الگ کر لیتا ہے۔ اور انھیں "مکان" کی حد کے تحت مرتب کرتا ہے یہ بظاہر اس مکان کے لئے نشان کا کام کرتی ہے، جسے مفکر تمام مکانوں میں سے منتخب کر لیتا ہے تمام مکانوں سے مراد وہ مکان ہیں جو فی الواقع موجود ہیں۔

جعلی تصور کی اہمیت اس پر منحصر ہے کہ اسے مخصوص سائنس کس طرح استعمال کرتے ہیں طبیعی اور ریاضیاتی سائنس جعلی تصور کا مطالعہ کرتے ہیں جس طرح منطق مجرد تصور کا مطالعہ کرتی ہے یہی وجہ

ہے کہ کروچے نے فلسفے کی ضد کے طور پر، جو واحد معروضی سائنس ہے، بقیہ سائنسوں کو "مجرّد" کا لقب دیا ہے۔ فلسفیوں پر، خاص طور سے تصوری فلسفیوں پر، اکثر سائنس دشمنی کا الزام لگایا گیا ہے۔ یہ الزام بظاہر اس حقیقت کی بنا پر معقول معلوم ہوتا ہے کہ تصوریت پسند ایک طرف تو سائنسوں کی افادیت اور ان کے حاصل کئے ہوئے نتائج کے قائل ہیں لیکن دوسری جانب اس بات کے منکر ہیں کہ ان کے معروضات بالکلیہ حقیقی ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق، یہ معروضات حقیقت کی تجرید کا نتیجہ ہیں جنہیں خاص مقاصد کے پیش نظر حقیقت سے الگ کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا، اگرچہ مختلف سائنسوں کے نتائج میں صحت پائی جاتی ہے لیکن یہ صحت بڑی حد تک ایک مخصوص نوعیت کی ہے، اور محض چند خاص حدود کے اندر اس کا قیام ممکن ہے، پھر یہ حدود ایسی غیر معین حدود بھی تو نہیں، جو حقیقت پر بحیثیت مجموعی محیط ہوں۔ اس کے برعکس، یہ حدود وہ ہیں جنہیں سائنس داں نے بغیر کسی اصول کے، ایک خاص عمل انتخاب کے ذریعے اپنے موضوع بحث کی (جزئی) حقیقت میں سے من مانے طور پر وضع کر لیا ہے۔ اس دعوے کی بنیاد کیا ہے؟

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصوریت کے ماننے والے کی رائے میں صرف تجربہ ہی وجود حقیقی ہے۔ تجربہ نام ہے ذہن کے حقیقت میں لفوذ کا۔ اور ذہن کے تجربے کے باہر کوئی اور حقیقت سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔ لہٰذا، ایسا "وہ" (حقیقت) کوئی نہیں، جو ذہن کے تجربے میں آئے، اور "وہ" کے اس مفہوم کو ادا کرے جس کا وجود ہر حالت میں ممکن ہو، خواہ وہ تجربے میں آئے یا نہ آئے۔ اب، بے کم و کاست ایسا ہی "وہ" ہے جس سے سائنس بحث کرتا ہے۔ سائنس معروض کل میں سے چند اشیا کو الگ کر لیتا ہے، اور انہیں حقیقی خیال کرتا ہے۔ یہ ان اشیا کو چند ایسے مشترک خواص کے

لحاظ سے ترتیب دیتا ہے، جو بظاہر ان کی ملکیت معلوم ہوتے ہیں، اور انھیں ذاتِ شما کو منطقی ناموں کے ذیل میں (جو کروچے کے "جعلی تصورات" ہیں) منظم کر دیتا ہے۔ چنانچہ علم الحساب اعداد کے خواص سے بحث کرتا ہے، حیوانیات، حیوانی زندگی کے کردار پر غور کرتی ہے، نفسیات ذہن کی ترکیب کا مطالعہ کرتی ہے اور طبعیات کی تحقیقات حرارت اور آواز پر مرتکز ہوتی ہے۔ پھر ان اشیا کے روابط اور ان کے وقوع پذیر ہونے کے قوانین پر کچھ اس انداز میں بحث کی جاتی ہے، گویا یہ قائم بالنفس ذاتیں ہیں، اور ان کا وجود تجربے کا ہرگز محتاج نہیں ہے۔ ابتدا ہی میں یہ مان لیا جاتا ہے کہ یہ اشیا، جو سائنس کی تحقیق کا موضوع ہیں، روزمرہ کی زندگی کے حقائق ہیں اور یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ ان کا مطالعہ کرنے اور انھیں پوری طرح سمجھنے کے لئے، علم کے اس فعل پر بحث کرنا خارج از بحث ہے، جس کے یہ (حقائق) دراصل اجزا ہیں۔ ساتھ ہی جعلی تصورات مثلث، گوشت، ہڈی، مادہ اور برقیہ وغیرہ کو صرف اس صریح مقصد کے پیش نظر وضع کر لیا جاتا ہے کہ ان کا اس متذکرہ بالا) انداز میں مطالعہ کیا جا سکے اور ان کے سمجھنے میں مدد مل سکے۔

ان ذاتوں کو چونکہ مقرون حقیقت سے عمل تجرید کے ذریعے وضع کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کے مطالعے کا لازمی نتیجہ ایک ایسی صداقت ہوگی جو صرف چند حدود کے اندر اور چند شرائط کے تحت ہی سچ ہو سکتی ہے۔ اور یہ حدود و شرائط حقیقت کی ابتدائی تجرید میں شامل ہوں گے۔ مطالعے کی صرف ایک صورت ایسی ہے جس کے نتائج پورے طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ یہ مطالعہ اس چیز کا مطالعہ ہے، جو بالکل اور قطعی حقیقی ہے اور جسے ہم عرف عام میں مقرون ذہن کہتے ہیں۔ اب چونکہ فلسفہ سائنس سے زیادہ حقیقی علم ہے، لہٰذا، وہ خالص تصور جس کا فلسفہ مطالعہ کرتا ہے، ذہن کی

غیر حقیقی تجرید کا نام نہیں بلکہ ذہنی زندگی کا ایک عمیق دقیقہ ہے۔ اس میں ایک ایسی حقیقت پائی جاتی ہے جو عملی تصور کے مقابلے میں کہیں زیادہ بلند ہے

مجرد تصور کے متعلق اپنے نظریے کو آہستہ آہستہ زیادہ پختہ اور منظم کر کے، کروچے اس قابل ہو جاتا ہے کہ دو قدم اور آگے بڑھائے اور اس طرح ان لوازمات کے ساتھ انصاف کرے جن پر اس کے نظام کی تکمیل کا انحصار ہے۔ پہلا قدم ایسے تجربے کے امکان پر مشتمل ہے، جو فرد کے تجربے سے ماوراء ہے، اور دوسرا اس بات کے ثبوت پر کہ فعل ممکنات میں سے ہے۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ذہن من حیث کل اس انفرادی تجربے سے باہر ہے، جس سے ہم اس وقت تک اُلجھتے رہے ہیں، جو دلیل پیش کی گئی ہے، وہ اتنی مشکل ہے کہ اس کا آسانی سمجھ میں آنا ممکن نہیں اسی لئے اسے اکثر لوگ قابل یقین نہیں سمجھتے۔ کروچے کے فلسفے پر اکثر نہ صرف یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ اس میں موضوعی تصوریت سے گریز کا کوئی راستہ نہیں ملتا جبکہ موضوعی تصوریت اس بات پر زور دیتی ہے کہ وہ اشیا جن کا علم ہمارے لئے ممکن ہے، صرف ہمارے ذاتی تجربات ہیں۔ بلکہ اس فلسفے پر یہ تہمت بھی لگائی گئی ہے کہ منطقی تحلیل کے ذریعے سے یہ فلسفہ عندیت میں جذب ہو کر رہ جاتا ہے اور عندیت کے معنی ہیں، وہ نظریہ جس کی رو سے صرف ہماری ذہنی کیفیات ہی وہ اشیا ہیں جو کائنات میں موجود ہیں۔ کروچے یقیناً اس عنوان پر تنقید کی دعوت دیتا ہے اور جیسا کہ ہمیں اس باب کے خاتمے پر معلوم ہوگا، ان الزامات کے مقابلے میں اس کے نقطۂ نظر کی مدافعت آسان نہیں ہے۔

بہر کیف اس میں کوئی شک نہیں کہ جس تجربے کا مطالعہ فلسفہ کرتا ہے، اس کے بارے میں

کروچے اس بات کا مدعی ہے کہ وہ نشیب و فراز سے گزر کر انفرادی تجربہ نہیں رہتا، یا کم از کم وہ انفرادی تجربہ ہی نہیں رہتا بلکہ ذہن کی حیثیت مجموعی کا ایک کلی تجربہ بھی ہو جاتا ہے۔ اس کلی تجربے کے ساتھ انفرادی تجربہ غیر منقطع طور پر وابستہ رہتا ہے اور اس کا ایک جزو ہوتا ہے ؛ وہ شعور جو فلسفیانہ تحقیق کا معروض ہے، فرد کا شعور نہیں، جہاں تک کہ وہ فرد محض فرد ہے۔ بلکہ وہ شعور ایسا آفاقی (کلی) شعور ہے، جو ہر فرد میں موجود ہے۔ لہٰذا، وہ اس (فرد) کے انفرادی ہونے کی بنیاد بھی ہے اور بالکل اسی طرح دوسروں کے انفرادی ہونے کی اساس بھی۔ اس طرح فرد کے ذہن اور کلی ذہن کے درمیان سب سے پہلا رشتہ تصور سے ترکیب پاتا ہے۔

کروچے کی دلیل مختصر طور پر یوں بیان کی جا سکتی ہے، بغیر تصورات کے وجدان، تصوریت پسندوں کی معنی آفریں زبان میں "اندھے" ہوتے ہیں۔ یہ محض احضارات ہیں جن کی ماہیت، اور حیثیت کے متعلق ہم اس وقت تک کوئی قطعی بیان نہیں دے سکتے، جب تک کہ ہم فکر شروع نہ کریں۔ تفکر کے معنی تصدیق[1] صادر کرنے کے ہیں، اور تمام تصدیقات میں تصورات ضرور شامل ہوتے ہیں۔ اب تصدیق وہ عمل ہے جس کے وسیلے سے ہم دوسرے لوگوں تک اپنی بات پہنچاتے ہیں اگر وہ ہماری کسی خاص تصدیق سے اختلاف بھی کریں تب بھی وہ اسے سمجھیں گے ضرور۔ تصدیق دراصل ہمارے درمیان مشترک بنیاد کا کام کرتی ہے۔ لیکن اگر میری تصدیق سراسر انفرادی اور اور مخصوص ہوتی تو اس مشترک بنیاد کا وجود ناممکن ہوتا۔ مثال کے طور پر میرے لئے یہ ناممکن ہوتا کہ پیدائشی اندھے کے سامنے رنگ کا کوئی تصور پیش کر سکوں، یہاں اپیل کی کوئی بنیاد نہ ہوتی

---

[1] Judgment

نہ اپنے اور اس اندھے کے شعور کے ابین، اتصال پیدا کرنے کا کوئی ذریعہ ہوتا۔ تصورات کے متعلق قطعی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ مختلف اذہان کے درمیان مشترک ہوتے ہیں، مثلاً کیفیت کا تصور، نہ صرف میرے تجربے کی پیش فرضی ہے، بلکہ دوسروں کے تجربے کا انحصار بھی اسی پیش فرضی پر ہے۔ پس، یہ امکان کہ میں ان لوگوں سے گفتگو کر سکتا ہوں، میرے تجربے کے وجدانی عناصر کے ذریعے نہیں، بلکہ تصوری عناصر کے وسیلے سے پیدا ہوتا ہے، لیکن کیفیت کا تصور متعدد تجربات کا مشترک عنصر (جو اذہان کے درمیان تفہیم کی بنیاد بنتا ہے) کبھی نہیں ہو سکتا تھا، اگر اذہان اور تجربات بجائے خود ایک ایسے آفاقی ذہن کے مختلف پہلو نہ ہوتے، جو ان میں سے ہر ایک کے اندر جاری وساری ہے، لہٰذا، تصور تجربے کی حیثیتِ مجموعی کا ایک وقیقہ ہے، اس کی کلیت کا، نیز اس تجربے کی کلیت کا جس سے یہ وابستہ ہے، ثبوت یہ بدیہی امر ہے کہ انفرادی تجربات کی کوئی تعداد بھی اس تصور پر پوری طرح حاوی نہیں آتی، بلکہ ہر ایک تجربے میں موجود ہوتے ہوئے بھی، یہ ایک ایسی چیز ہے جو ان سب تجربات سے زیادہ ہے۔

ایک اور نہایت اہم دلیل ہے، جس کی مدد سے کروچے ایک کلی تجربے کے وجود کا استقرار کرتا ہے۔ اس دلیل کا ماخذ اس کا نظریۂ تاریخ ہے۔ اس کی جانب ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ذہنی فعلیت کا لب لباب "تاریخ" ہے۔ ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی "ایک تاریخ ہو" یعنی وہ کسی ایسی چیز کا نام نہیں، جو تاریخی واقعات سے باہر ہو اور جسے سارے تاریخی واقعات پیش آتے ہوں، وہ تو خود ہی اپنی تاریخ ہے، اور تاریخ بھی اس نوعیت کی کہ اس میں ماضی حال کا تعین کرتا ہے اور حال مستقبل کا۔ اور یہ تعینات ایک مسلسل عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر فرد کے ذہنی عمل

کی تاریخ لامحدود ہے اور اس ذہنی عمل کی ہم معنی ہے جس کا وہ اندراج کرتی ہے لیکن استدلال کے بعینہٖ اسی عمل کی بنا پر تمام حقیقت ذہنی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، تمام حقیقت مساوی طور پر تاریخ ہے، پس وہ حقیقت جس سے ذہن بحث کرتا ہے، یا کروچے کی زبان میں، جس کی "ذہن" خود اپنے واسطے تخلیق کرتا ہے" تاریخ ہے۔ بالفاظ دیگر حقیقت یا تجربہ من حیث کل تاریخ ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ انفرادی ذہن تاریخ کا مترادف ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انفرادی ذہن حقیقت یا تجربے کی حیثیت کلی کے ساتھ منسلک ہے اور ایک طور پر اس کا ہم معنی ہے۔

(ب) عملی فعلیت[1]:- ہمارے پاس اتنی گنجائش نہیں کہ ہم کروچے کے تصور اخلاقیات پر تفصیل سے بحث کر سکیں۔ مجبوراً ہم اس کا مختصر جائزہ لیں گے۔ یہاں کروچے کا مقصد ذہنی فعلیت کی دوسری صورت، یعنی ارادہ[2] یا فعل[3] پر بحث کرنا ہے۔ ارادہ یا فعل کا ارتکاب "عملی فعلیت" کا وظیفہ ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے علم حاصل کرنا نظری فعلیت کا کام ہے۔ ہم ارادہ یا فعل کے الفاظ عمداً استعمال کر رہے ہیں، کیونکہ کروچے کے نزدیک قوتِ ارادی، اور اس فعل کے مابین جو قوتِ ارادی سے صادر ہوتا ہے، کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح ایسا کوئی وجدان نہیں جس کا اظہار نہ ہوا ہو، بالکل اسی طرح کہیں ایسی قوت ارادی نہیں پائی جاتی، جو ساتھ ہی فعل بھی نہ ہو۔ سچ بات یہ ہے کہ قوتِ ارادی کوئی ایسی چیز نہیں جس کے (زمانا) بعد ٹانگوں اور ہاتھوں کی حرکات واقع ہوں یا نہ ہوں، بلکہ یہ حرکات ہی قوتِ ارادی ہیں۔ لہٰذا ضعیف سے ضعیف ارادے کے متعلق بھی آپ یہ پائیں گے کہ وہ عضویہ[4] کو

---

[1] Practical Activity
[2] Will
[3] Action
[4] Organism

حرکت میں آتا ہے اور وہ نتائج پیدا کرتا ہے جنھیں ہم خارجی نتائج کہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح کسی ایسے فعل کا تخیل ناممکن ہے جس کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ ہر وہ چیز جو فعل نہیں، محض میکانکی حرکت ہے اور یہ جبلی تصور ہے یعنی اس مقرون کل کا ایک مجرد پہلو، جس کا نام فعل ہے۔

ذہنی فعلیت کی دوسری یعنی عملی صورت، منطقی طور پر پہلی یعنی نظری صورت پر منحصر ہے، کیونکہ اگرچہ علم صرف فعل کی خاطر اپنا وجود رکھتا ہے، پھر بھی ہمارے لئے بغیر ارادہ اور فعل کے علم حاصل کرنیکی گنجائش ہے، دراں حالیکہ پہلے سے علم حاصل کئے بغیر ہم ارادہ یا فعل نہیں کر سکتے۔ پہلی صورت کی طرح، دوسری کے بھی دو ذیلی درجات ہیں، معاشی اور اخلاقی۔ معاشی (درجہ) کی بنیاد "مفید" کا تصور ہے۔ اخلاقی (درجہ) کی اساس "خیر" کا تصور ہے۔ یہاں پر ہم دیکھتے ہیں کہ دوسرا ذیلی درجہ منطقی طور پر پہلے درجے کا محتاج ہے، جبکہ پہلا درجہ دوسرے سے بے نیاز ہے۔ اس امتیاز سے کروچے کی مراد یہ ہے کہ ہمارے پہلے ذیلی درجے کی فعلیت ہیں، ہمارے افعال کے معروضات محض اس چیز کے حصول کی حیثیت سے سامنے لائے جاتے ہیں، جو ہمارے واسطے بحیثیت افراد، شخصی اغراض کی تسکین کے لئے مفید ہے۔ دوسرے دقیقے میں یہ انفرادی ضرورتیں اور تسکینیں دوسروں کی ضرورتوں اور تسکینوں میں ضم ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خیر کا تصور۔ اس کی حقیقت افادیت کے ایسے تصور سے زیادہ کچھ نہیں، جسے کلیت کا درجہ دیدیا گیا ہے۔ اب، ہم دیکھتے ہیں کہ اس تصور کو دوسروں کی ضرورتوں اور خواہشوں سے متعلق بالکل اسی قسم کے فعل کی ضرورت ہوتی ہے، جس پر ہمیں خود اپنی ضرورتوں اور خواہشوں کے متعلق کاربند ہونا چاہئے۔ یہ امتیاز واضح کر چکنے کے بعد اتنا اشارہ بہرکیف ضروری ہے کہ ہر فعل میں افادیت اور خیر، دونوں کی صورتیں شامل ہوتی ہیں، جس طرح

ایسی کوئی چیز نہیں، جو خالصتاً اخلاقی ہو۔ صرف دوسروں کا لحاظ رکھنے والی ہو اور ہر اعتبار سے کلی فعل کا درجہ رکھتی ہو، بالکل اسی طرح کوئی ایسی چیز بھی نہیں ہے، جو بالکل خالص حیثیت میں معاشی، صرف اپنی جانب دیکھنے والی اور (محض) انفرادی فعل کی ہم معنی ہو۔ کروچے کا قول ہے، جب ہم اعمال کی خالص اخلاقی صورت کو پہچاننے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اس دوسری صورت کا شاخسانہ ہے، جسے ہم پس پشت ڈالنا چاہتے ہیں، کیونکہ اپنے کلی معنی میں بھی ہمارا فعل ہمیشہ مقرون ہوگا اور اس کی تعیین انفرادی طور پر ہوئی ہوگی۔ اس لیے ایغوئیت[۵۱] اور ایثاریت[۵۲] دو متضاد تصورات نہیں ہیں، بلکہ تجربے کے ایسے دو دقیقے ہیں جو منطقی طور پر جڑے ہوئے ہیں اور جنھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی ان کا انداز کچھ ایسا ہے کہ ہر فعل کے متعلق واقعتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے مزاج کے لحاظ سے ایغوئی بھی ہے اور ایثاری بھی۔

کروچے کے نظریۂ علم کا نچوڑ ہم ان الفاظ میں پیش کر سکتے ہیں کہ وہ صرف ذہن یا تجربے کو ایسی چیز خیال کرتا ہے جس میں حقیقت پائی جاتی ہے۔ یہ ذہن یا تجربہ نام ہے اس فعلیت کا جو دو دقیقوں کی حامل ہے۔ ان دقیقوں کے نام، بالترتیب خالص وجدان اور مجرد تصور ہیں۔ ان دونوں دقیقوں کے مابین "پہلے" اور "بعد" کی زمانی نسبت نہیں پائی جاتی، اور نہ فعلیت کی ایک صورت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری کے بغیر اپنا وظیفہ پورا کر سکے۔ یہ ایک امتزاج کے ذریعے ناقابلِ تحلیل انداز میں متحد ہیں۔ یہ امتزاج تجربے کے نتیجے کے طور پر حاصل نہیں ہوتا بلکہ ان

---

۵۱ Egoism ۵۲ Altruism

صورتوں کے تجربے کی لازمی شرط ہے۔ یہ امتزاج تجربے میں بالکل ابتدا سے موجود ہوتا ہے اور ان دو دقیقوں کو، بعد کا غور و فکر، اس امتزاج سے محض علمی طور پر الگ کر لیتا ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگرچہ وجدان اور تصور میں نمایاں فرق ہے۔ تاہم دو مل کر ایک وحدت بناتے ہیں۔ بغیر تصور کے وجدان اندھا اور بغیر وجدان کے تصور خالی ڈھول ہے۔ ہر ایک دوسرے کے بغیر غیر حقیقی ہوگا۔ لہٰذا تجربے کو ممیز اشیا کی وحدت کہا جا سکتا ہے۔

اب ہمیں ان مزید اضافوں پر غور کرنا ہوگا جو تصوریت کے نظریے میں گیووینی جینٹائل نے کیے ہیں۔

۳۔ **گیووینی جینٹائل** یہ جینٹائل اور کروچے کا رشتہ ایسے استاد شاگرد کا ہے، جن میں شاگرد اُستاد سے بڑھ گیا۔ جینٹائل نے ایک جانب کروچے کے رفیق کار کی حیثیت سے، نو تصوریت کے فلسفے کو مقبول عام بنانے میں انتہائی کاوش سے کام لیا۔ دوسری طرف اُس نے اپنی آخری تصنیف میں ایک نئی راہ نکالی اور کروچے کے ان معروف نظریات کو منطقی انتہا تک پہنچا دیا جو اس کی ناموری کا باعث تھے۔

جینٹائل کے فلسفے کا سب سے مکمل بیان جن دو تصانیف میں ملتا ہے۔ ان کے نام بالترتیب یہ ہیں: (۱) "فن تعلیم کا خلاصہ"[۵۱] اور (۲) تصورِ ذہن بحیثیت فعل مجرد[۵۲]۔ ان میں سے آخری تصنیف خطبات کا ایک مطبوعہ سلسلہ ہے۔ اس کا حال میں پروفیسر ولڈن کار نے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ جینٹائل کا سلسلۂ ارتقا کافی واضح ہے۔ کروچے ایسے تجربے سے ابتدا کرتا ہے

---

۵۱ A Summary of Pedagogy

۵۲ The Theory of mind as Pure Act

جب وہ ایک متحد کل[1] سمجھتا ہے۔اس کے متحد کل ہونے پر بار بار زور دیتا ہے۔ان دو دقیقوں یا فعلیتوں کے بارے میں جن کے امتزاج سے تجربہ بنتا ہے، پہلے ہی سے مان لیا جاتا ہے کہ یہ اس ذہن کی وحدت کو ضرر نہیں پہنچاتیں، جس میں یہ رونما ہوتی ہیں لیکن یہ دقیقے یا تجربے کی عقلی گرہ بندیاں[2] نتیجہ نہیں ہوتیں۔ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ذہن کے خود اپنی ذات پر غور کرنے کی پیداوار یا اپنے بارے میں استنباط کے نتائج ہیں۔انھیں یا تو ابتدا ہی میں فرض کر لیا جاتا ہے، یا یہ آغازِ تجربہ کے لئے معطیات کی حیثیت رکھتی ہیں۔اصل میں ان کی حیثیت چند امتیازات کی ہے، جو منطقی طور پر اس امرِ واقعہ میں شامل ہیں کہ تجربہ وہی ہے جو وہ (واقعی) ہے۔ بہر صورت، ذہن ایک ہی وقت میں، ایک طرف وحدت اور دوسری طرف چار گونہ کثرت کی بنیاد نہیں بن سکتا۔اگر وہ وحدت ہے، تو وہ اپنے اندر سے ایسے امتیازات نہیں پیدا کر سکتا، جو حقیقی ہونے کے اعتبار سے وحدت کے ہم پلہ ہوں، دوسری جانب اگر امتیازات پیدا نہیں کئے جاتے، بلکہ ابتدا ہی میں دئے ہوتے ہیں تو ذہن نہ وحدت ہے اور نہ پہلے کبھی تھا۔

لیکن، اگر ذہن ایک ہی وقت میں وحدت اور اسی وقت میں کثرت کا منبع نہیں ہو سکتا تو ہمیں یا کروچے کے درجات کو ترک کر دینا پڑے گا۔ یا تجربے کی وحدت کو۔جینٹائل اول الذکر کو ترک کر دینے کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک ایسے ذہن سے ابتدا کرتا ہے جو مکمل وحدت ہے۔شروع سے آخر تک وحدت کو قائم رکھتا ہے اور پھر جو کچھ کثرت اس دنیا میں پائی جاتی ہے، اسے بھی وہ اسی وحدت سے اخذ کرتا ہے۔

---

[2] Articulations　[1] A United Whole

یہ ذہن یا تجربہ، جس نام سے کہ اس ذہن کو پکارا جاتا ہے جینٹائل کی نظر میں لفظاً اور معناً اس کائنات کی واحد شے ہے، دراصل کائنات ذہن یا روح ہی کا دوسرا نام ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ اس موقف کو اختیار کرنا آسان نہیں ہے۔ اس کے اشکال کا سبب وہ کوشش ہے، جو ظاہری کثرت کی توجیہ کے لئے کی جاتی ہے۔ ہم اس حقیقت سے، جو واحد روح یا واحد ذہن ہے، ابتدا کرتے ہیں۔ یہ روح تمام مخالفتوں اور امتیازوں کو منسوخ کر دیتی ہے اور خود ان کی جگہ لے لیتی ہے۔ وہ ہر اس شے کو، جو موجود ہے اور جس میں وہ خود بھی شامل ہے، بناتی بھی ہے اور بگاڑتی بھی۔ اب اس نقطۂ آغاز سے چل کر، جینٹائل کو کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ ٹھوس جزئیات کی وہ تمام دولت کس طرح نشوونما پاتی ہے، جو اپنی ہستی کے مختلف و متعدد درجات و منازل کی صورت میں، ہماری روزمرہ کی دنیا کی تشکیل کرتی ہے۔

یہ نشوونما کس طرح عمل میں لایا جاتا ہے؟ اول تو ہمارے واسطے یہ ناممکن ہے کہ اپنے علم کے مافیہ یعنی ان حقیقی اشیا کو جن کا علم ہم حاصل کرتے ہیں، اشیا کا ایسا مجموعہ خیال کریں جو ہمارے ذہن کے مقابل رکھ دیا گیا ہے اور اپنے وجود کے لئے ذہن کا محتاج نہیں ہے، یا انھیں کوئی ایسی مرکب چیز سمجھیں، جو اگرچہ ذہن کا تعین کرتی ہے، اور خود اس کا تعین ذہن کرتا ہے (کیونکہ دراصل وہ ذہن کے علم حاصل کرنے کی لازمی شرط ہے) تاہم وہ اس ذہن سے علیحدہ اور باہر کوئی چیز ہے، جو اُسے سانچے میں ڈھالتا اور تراشتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس زاویۂ نظر کی روشنی میں، علم، ذہن اور اس دنیا کے مابین کوئی خارجی رشتہ نہیں ہے جس پر معلوم ہو جانے سے کوئی اثر نہیں پڑتا، اور نہ وہ کوئی ایسی نسبت ہے جس میں ذہن خود اپنے علم کے معروضات، اس مواد سے ذخیع کرتا ہے

جو لازم طور پر نا قابل وقوف ہے۔ اس سے پہلے بھی کرڈیچے پر بحث کرتے ہوئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ کن دلائل کی بنا پر علمی رشتے کے زیادہ عام تصورات کو مسترد کیا گیا ہے۔ اب، یہ وہ دلائل ہیں جن میں جینٹائل برابر کا شریک ہے، پس چونکہ تجربہ ہی وہ واحد چیز ہے جو دنیا میں موجود ہے اس لئے بات صاف ہے کہ تجربہ کے معروض کو، یعنی اس معروض کو جسے محض غلطی سے، مجرد استدلال کی خاطر تجربے سے الگ کر لیا جاتا ہے، خود تجربہ ہی میں تلاش کرنا چاہیئے۔ لہٰذا سوال یہ ہے، آیا خود تجربہ اپنے اندر نام نہاد علمی رشتے کی کوئی مثال رکھتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں وہ رکھتا ہے اور یہ صداقت خود شعوری[۵] کی صورت میں انتہائی واضح طور پر سامنے آتی ہے۔ خود شعوری کے عالم میں، ذہن خود ہی معلوم کرنے والا موضوع بھی ہوتا ہے، اور خود ہی معلوم ہونے والا معروض بھی۔ وہ اپنے متعلق یہ فرض کر سکتا ہے، اور فرض کرنا چاہیئے، کہ وہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ہر ایک میں کارفرما ہے، پھر بھی، اپنی ذاتی حیثیت سے واحد ہی رہتا ہے۔ خود شعوری کی کیفیت میں ایک ہی ذہن ہوتا ہے، جو ایک وقت میں معلوم کرنے والے، اور معلوم ہونے والے، دونوں کا کام انجام دیتا ہے۔ یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ موضوع ذہن کا کوئی ایک حصہ ہوتا ہے، اس طور پر کہ ایک دوسرا حصہ الگ رہ جاتا ہے، اس دوسرے حصے کا موضوع سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور یہ مثال کے طور پر معروض کہلاتا ہے۔ اس کے برعکس، ذہن خود کو ہر ایک پہلو میں پوری طرح اس طور پر ڈال دیتا ہے کہ موضوع اتنا ہی، اور اتنی ہی مکمل صورت میں ذہن ہوتا ہے جتنا کہ معروض۔ اس طرح ذہن خود اپنی ذات کے اندر، اپنے وجود کے ان دو پہلوؤں یا منزلوں

---

[۵] Self-consiousness

کو ایک دوسرے سے الگ کر لیتا ہے، اور انہیں گویا علیحدہ علیحدہ راستوں پر نشوونما کی اجازت دے دیتا ہے، جبکہ وہ خود ان میں سے ہر پہلو میں پوری طرح موجود رہتا ہے۔ لہٰذا خود شعوری ایک قسم کا امتزاج ہے یعنی دو ایسے قابل امتیاز دقیقوں یا پہلوؤں کو متحد کر دینے کا نام ہے جن میں سے ایک میں ذہن موضوع کے طور پر اور دوسرے میں معروض کی حیثیت سے رونما ہوتا ہے۔

جب ہم جینٹائل کے بیان کردہ ذہن یا روح میں سے، جو ہر چیز میں سرایت کئے ہوئے ہے کائنات کی ظاہری کثرت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے ہیں، تو اس حقیقت کو انتہائی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ تجربہ جس سے ہم پورے طور پر واقف ہیں یعنی وہ تجربہ جو بغیر کسی شک و شبہ کے حقیقی ہے، وہ ایک ایسی وحدت ہے جس کے اندر قابل امتیاز حیثیتیں شامل ہیں، کیونکہ جینٹائل کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ نسبت، جس سے ہم بے شک اور بلاشبہ عالم خود شعوری میں واقف ہوتے ہیں دراصل ایک ایسی نسبت ہے جس کے حدود میں ہم حقیقت کی من حیث کل تفسیر کرتے ہیں، چونکہ دنیا میں محض ذہن ہی موجود ہے، لہٰذا اسے مجبوراً اپنے معروضات کو خود پیدا کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے تمام شعور یعنی تمام حقیقت خود شعوری کے قماش کی چیز ہے۔

فن ذہن کا مطالعہ موضوع کے شعور کی حیثیت سے کرتا ہے اور مذہب ذہن کے اس مطالعے کا نام ہے جس میں اسے شعورِ معروض سمجھ لیا جاتا ہے۔ فن وہ واحد چیز ہے جسے اپنے انتہائی ارتقاء کی حالت میں بھی محض اور صرف موضوعی رہنا چاہئے۔ اور مذہب فن سے جدا کر دئے جانے کے بعد ایک ایسی جستجو میں سرگرداں نظر آتا ہے، جس کی نہ کوئی منزل ہے اور نہ کوئی مدعا۔ لیکن جس طرح موضوع اور معروض، خود شعوری کے امتزاج میں ضم ہو کر رہ جاتے ہیں بالکل اسی طرح فن اور مذہب فلسفے

میں جذب ہو جاتے ہیں. فلسفہ دونوں کی تکمیل کرتا ہے، اور اسی لئے وہ مقرون حقیقت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ جینٹائل کے الفاظ میں فلسفہ وہ آخری صورت ہے جس میں دوسرے علوم کو لیا اور ہم آہنگ کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے وہ صداقت، کامل حقیقت اور روح کا ترجمان ہے۔ اس نظریے میں، اور تنہا اسی نظریے میں نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی جینٹائل کا فلسفہ ہیگل کے زاویۂ نظر کی چاپ بالکل انھیں حیثیتوں میں معاودت کرتا ہے، جن میں کروچے نے ہیگل کے فلسفے کو مسترد کر دیا تھا۔

یہاں ہم جینٹائل کے اس نظریے تک جا پہنچتے ہیں جو سب سے زیادہ جاذب توجہ ہے یہ نظریہ جتنا جاذب توجہ ہے اتنا ہی ان لوگوں کے لئے، جو تصوریین کی پیش فرضیوں میں شریک نہیں بھونچکا کر دینے والا بھی ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس میں فلسفی کو حقیقت کا خالق بتایا گیا ہے، ہم دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ حقیقت کے مطالعے کا نام ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ مقرون ذہن کا مطالعہ کرتا ہے لہٰذا فلسفہ وہ عمل ہے، جس کے ذریعے ذہن خود اپنے نفس سے اپنے ہی نفس کا مطالعہ کراتا ہے لیکن اپنے متعلق تفکر کے ذریعے جب ذہن اپنا وقوف حاصل کرتا ہے، تو وہ اپنے آپ پر اضافہ کر رہا ہوتا ہے اور اس طرح اس نفس کی تعمیر کرتا ہے جسے وہ معلوم کرتا ہے، کیونکہ آخر کار فکر خود اپنی تخلیق کے مسلسل عمل کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، اور فکر کے متعلق تفکر کرتے وقت ہم در اصل فکر کی تخلیق کر رہے ہوتے ہیں۔ اب خود فکر کے بارے میں فکر کا نام فلسفہ ہے۔ اور اسی لئے فلسفہ نہ صرف اس فکر کا تسلسل ہے جس کے بارے میں وہ قیاس آرائی کرتا ہے، بلکہ خود اس فکر کا مترادف ہے۔ لہٰذا وہ حقیقت کا مترادف ہے۔ اس طرح فلسفی حقیقت کی تعمیر کرتا ہے۔ فلسفیانہ تفکر میں ہم اس کی تخلیق کرتے ہیں جو ہے" اور چونکہ (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) خود شعوری اس عمل کا نام ہے جس میں ذہن خود اپنے معروضات کی تعمیر کرتا ہے،

یا انھیں حقیقت کا جامہ پہناتا ہے، نیز چونکہ فلسفہ ان اشیا کا مطالعہ کرتا ہے، جنھیں اس نے فکر کی حیثیت میں خود پیدا کیا تھا۔ للذا یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ فلسفہ خودشعوری کی سب سے اعلیٰ صورت ہے، یعنی وہ کل اور واحد حقیقت ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ حقیقت کا علم، فکر کا علم ہے، اور تفکر کرتے وقت ہم اس فکر کی تخلیق کرتے ہیں جس کے بارے میں ہم تفکر کرتے ہیں جینٹائل اس مفہوم کو یوں ادا کرتا ہے کوئی چیز بھی موجود نہیں ہے لیکن تفکر اسے، اس فعل کے دوران میں جس سے وہ خود اپنی تشکیل کرتا ہے موجود بنا لیتا ہے۔"

اس کے علاوہ چونکہ ایک طرف ہم نے یہ معلوم کر لیا ہے کہ تجربہ جس سے ہم بالکل صاف طور پر واقف ہیں اپنی ماہیت کے لحاظ سے خودشعوری کی مثال ہے، یا ان اشیا کی ذہنی تخلیق کی مثال ہو۔ جنھیں معلوم کر لیا جائے اور دوسری طرف ذہن سے الگ اور اس سے باہر کوئی اور ایسا سرچشمہ نہیں ہے جس سے ذہن کے معروضات کی تخلیق ممکن ہو، للذا نتیجہ یہ نکلا کہ (۱) ہر تجربہ چاہے وہ کسی قسم کا کیوں نہ ہو، خودشعوری کے قماش کا ہوتا ہے، اور یہ کہ (۲) تجربہ اپنی کلی حیثیت میں واقعتاً ایک ایسی حقیقت ہے، جو بجائے خود مکمل ہے اور اپنے آپ کو پیدا کرتی ہے۔ اور اس حقیقت کے لئے، ہمارا (انفرادی) تجربہ چھوٹے پیمانے پر نمونے کا کام دیتا ہے، اس لئے ہر انفرادی تجربے کو، خواہ وہ اپنے دوسرے ساتھیوں سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو کسی نہ کسی درجے میں کلی تجربے کی ساخت کا اعادہ کرنا چاہئے، پھر اگر ہم اس استدلال کو ایک قدم اور آگے لے جائیں، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ (انفرادی) تجربہ وہ سب کچھ، جو وہ ہے، محض اس لئے ہے کہ وہ تجربے کی حیثیت کلی میں شریک ہے۔

اس طرح تجربے کی حیثیتِ کلی ہر انفرادی تجربے میں اسی تسلسل کے ساتھ، اور اسی مکمل صورت میں، جاری و ساری ہے جس میں ہر انفرادی تجربہ گویا کہ اپنے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں جاری و ساری ہے۔ اسی طرح انفرادی تجربے اور کلی تجربے کے درمیان فرق کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ ذہن جس سے ہم متعارف ہیں اس ذہن کی ایک حیثیت نظر آتا ہے، جو تمام اشیا کو احاطے میں لئے ہوئے ہے، جو ہمیشہ فعال رہتا ہے اور جو موجود ہے، یا دوسرے الفاظ میں جو کائنات کی من حیث کل تخلیق کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ حقیقت ان تجربات کی باہمی پیوستگی کا نام ہے جو خواہ وہ ایک دوسرے سے کتنے ہی صاف طور پر ممیز ہوں، پھر بھی ان میں کا ہر ایک، اپنے طور پر کلی تجربے کی ساخت کا عکاس ہوتا ہے۔

جینٹائل کا نظام فکر اگرچہ مشکل اور انتہائی مجرد ہے، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ ہم اس پر اس مفروضے کے قطعی منطقی ارتقا، کی روشنی میں غور کریں کہ تجربہ ہی وہ واحد شے ہے جس کے وجود کا ہمیں کامل یقین ہے، لہٰذا بعینہٖ حقیقت بھی تجربے ہی سے مشابہ ہونی چاہیئے: "اگر ایک مرتبہ بھی ذہن حقیقت کا تعقل بالکل اپنا نمونہ ہونے کی حیثیت سے کرنے لگے، تو وہ جلد ہی اس نمونے کو، اور آخر کار اس حقیقت کو ایسی چیز سمجھنے لگے گا جسے وہ خود اپنی اعلیٰ ترین فعلیت کا خیال کرتا ہے، یعنی جسے فلسفہ کہا جاتا ہے۔ اب چونکہ فلسفہ میں ذہن خود اپنے متعلق غور کرتا ہے، اور یہ غور کرنے کی صورت میں وہ اپنے مطالعے کے معروض کی تخلیق کرتا ہے، لہٰذا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ کائنات من حیث کل اس ذہنی فعلیت کا، جو اپنی تخلیق آپ کرتی ہے، ایک بہت بڑا استحضار[ا] ہو گی پس ہماری خود شعوری کی حقیقت ہی وہ چیز ہے جس کی روشنی میں ہمیں ہر ایسی چیز کی تفسیر کرنی چاہیئے، جو موجود ہے۔

ا۔ Representation

یہ زاویۂ نظر واقعی اتنا مستبعد[1] نہیں ہے، جتنا پہلی نظر میں معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات بے چون و چرا مان لینی چاہئے کہ تجربہ وہ ہے جس کی حقیقت پر ہم بغیر کسی شک و شبہ کے یقین رکھتے ہیں اور خود شعوری اس تجربے کا نام ہے جو بیک وقت انتہائی مستقل بھی ہے اور حد درجہ صریح بھی۔ تو کیا یہ بات قرین عقل نہیں کہ جب ذہن کائنات کی ماہیت پر غور کرنے کا ارادہ کرے، تو اسے کائنات کو خود اپنے نفس اور خصوصاً اپنی اعلیٰ ترین اور صاف ترین فعلیت سے مشابہت دینی چاہئے؟ یہ سچ ہے کہ ہم تجربے کے مرکز سے جو خود شعوری ہے، جتنے دور ہٹتے جائیں گے، ہمارے لئے جینٹائل کے اصول کا استعمال اتنا ہی مشکل ہوتا چلا جائے گا، تاہم ذہنی پرواز کے انتہائی دور دراز خطوں میں پہنچ کر بھی ہم اس قماش کی کسی چیز کا انکشاف نہیں کر سکتے، جس کا علم ہمارے اس نظریے کی تردید کر سکے کہ چیز شعور ہی کا ایک پہلو ہے، جسے خود شعور نے جنم دیا ہے۔ جو کچھ علم میں آتا ہے، اسے جینٹائل کے نظریے کی روشنی میں اسی علم کا جزو ہونا چاہئے، جس میں وہ داخل ہوتا ہے اور چونکہ ہم اس علم کے کسی خارجی سرچشمے سے واقف نہیں (مراد اس سرچشمے سے ہے، جو خود اس علم میں داخل نہیں ہوتا، جس کا وہ جزو ہے) لہٰذا قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نام نہاد معروض علم کو خود وہ ذہن جنم دیتا ہے جو اسے معلوم کرتا ہے۔

یہاں ہم جینٹائل کے اس بنیادی موقف پر جا پہنچتے ہیں کہ تجربہ ایک آزاد فعلیت ہے، جو اپنا تعین خود کرتی ہے، جو اپنی دنیا کی بانی ہے اور خود اپنی بھی۔ وہ خود کو ایسے قابلِ امتیاز درجوں میں بانٹ دیتی ہے، جن میں ہر وہ چیز، جو "ہے" زندہ ہے، حرکت کرتی ہے اور اپنی ایک

---

[1] Paradoxical

ہستی رکھتی ہے۔

۴۔ تنقید: ۔اس بات کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد کہ جنٹائل نے ان پیش فرضیوں کو جن میں وہ کروچے کا شریک ہے کس طرح رفتہ رفتہ، ان کی تمام جزئیات کے ساتھ ترتیب دیا ہے، میرے خیال میں یہ امر بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے کہ جب وہ اس مقام کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے، جہاں کروچے اپنا رخت سفر کھول لینے پر آمادہ ہے۔ اس وقت وہ اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ تصوری نظریہ کی منطق کو کچھ زیادہ جامعیت اور توافق¹ کے ساتھ تکمیل کی جانب لے جاتا ہے۔ اگر زیادہ دو ٹوک بات کی جائے تو یہ کہیں گے کہ دقیقوں اور امتیازوں سے متعلق کروچے کا تصور محض ایک ایسی سعیٔ بلیغ ہے جو اس تصور کو دو برابر کے معنی پہنانے کے لئے کی گئی ہے۔ کروچے ایک جانب اس بات پر زور دیتا ہے کہ تجربہ ایک وحدت ہے، مگر دوسری طرف اسی وحدت سے کثرت کی نشوونما کرنا چاہتا ہے۔ وہ یہ اصرار کرتا ہے کہ تجربہ فعال ہے اور برابر ترقی کر رہا ہے، لیکن اتنا ہی اصرار وہ اس بات پر بھی کرتا ہے کہ تجربے میں لازم طور پر وجدان اور تصور کے درمیان امتیازات پائے جانے چاہئیں اور ان کی حیثیت تجربے کی پیش فرضی کی ہونی چاہئے مگر جیسا کہ جنٹائل نے اشارہ کیا ہے، اگر تجربہ ترقی کرتا ہے تو تجربے کی صورتوں کے درمیانی امتیازات کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ وہاں ابتدا سے موجود ہیں۔ بہر نوع اگر وہ وہاں ابتدا سے موجود ہیں، اگر واقعی روح کی صورتوں کے تعینات غیر متحرک ہیں اور ترقی نہیں کر رہے ہیں، تو پھر ذہن کی وحدت کے تمام تر نظریے سے دست بردار ہونا پڑے گا۔

---

¹ Consistency

ایک لمحے کے لیے ہم ہیگل کی جانب لوٹتے ہیں۔ یہاں یہ اشارہ برمحل ہو گا کہ ہیگل کا امتزاج امتیازات ہی کا نہیں بلکہ اضداد کا امتزاج ہے۔ اب اضداد کے امتزاج سے تناقض[۵۱] اور تخالف[۵۲] ظہور میں آتے ہیں، جو نئے امتزاجات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ موخرالذکر اس وقت تک تدریجی سلسلے کی صورت میں متواتر ترقی کرتے رہتے ہیں جب تک کہ ہم وجودِ مطلق یا ایک ایسے امتزاج تک نہ پہنچ جائیں جو ہمہ محتوی[۵۳] ہو، لہٰذا اضداد کے امتزاج کے اندر ہی اس کی ترقی کا بیج اور بنیادی عنصر موجود ہوتا ہے۔ امتیازات کے امتزاج سے بہر صورت، مزید ترقی کی اتنی ضرورت پیدا نہیں ہوتی، اس میں تناقضات نہیں ہوتے۔ اس سے کسی قسم کے منطقی تخالف نشوونما نہیں پاتے۔ لہٰذا امتیازات عقل کی ساکن گرہ بندیاں ہی رہتے ہیں۔ وہ ایک ایسے نمونے کے مرادف ہیں جو گویا پہلے ہی سے حقیقی شے کے ڈھانچے میں موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حقیقی شے کو مزید ترقی کے ذریعے امتیازات کے ماوراء جانے، انھیں جذب کرنے اور اس طرح ایک زیادہ مکمل وحدت کا متلاشی ہونے کی جانب کوئی ترغیب نہیں ہوتی۔

کروچے کے موقف کی مندرجہ بالا تنقید اہم ہے، کیونکہ یہ اُس اساس کا پتا دیتی ہے جس پر جینٹائل نے نئی راہوں اور ترقیوں کی بنا ڈالی ہے۔ دراصل جینٹائل کا اپنا فلسفہ انھیں اضافوں اور ترقیوں پر مشتمل ہے۔ بہرحال، اس تنقید پر مناسب عبور حاصل کرنے کے لئے ہیگل کے نظامِ فکر کا علم درکار ہے۔ اس طرح یہ ایک ایسی تنقید ہے جو پوری طرح تصوریت پسندانہ مفروضات کے ڈھانچے میں آجاتی ہے۔ ان لوگوں کے لئے جو اُن مفروضات میں شریک نہیں، ان لوگوں کے لئے جو تجربہ، فکر یا روح کو

---

[۵۱] Contradiction [۵۲] Antinomy [۵۳] All-embracing

رہا اسے آپ جو کچھ بھی نام دیں) حقیقت کی واحد صورت نہیں مانتے۔ فلسفے تک رسائی کا طریقہ بنیادی طور پر اتنا مختلف ہے کہ وہ اس عقلی جامعیت کو، جو کامیاب تنقید کی شرط ہے، نو تصوریت پر غور کرنے کے لئے ذرا مشکل ہی سے بروئے کار لا سکتے ہیں۔ ایک ایسے فلسفے کی تنقید جو اپنے مفروضات اور اپنے انداز نظر اور اپنے طریقِ استدلال میں حقیقیت اور تجیبت سے اس قدر مختلف ہے، بالکل ایسی ہی چیز ہے جیسے کسی "چار بُعدی"[۱] کائنات کے باشندے کے علم ریاضی پر یا مریخ میں بسنے والے کسی آدمی کے مذاق موسیقی پر ناقدانہ نظر ڈالنا۔

تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم کروچے اور جینٹائل کے فلسفے کی پیش زمینوں کو قبول تو کر لیں، مگر ساتھ ہی ان ایک دو مشکلات کی جانب اشارہ کریں جو اس کے ارتقا کے سلسلے میں خود بخود سامنے آجاتی ہیں۔ (الف) سب سے پہلے وہ کوششیں ہیں، جو کروچے اور جینٹائل نے موضوعی تصوریت، بلکہ عندیت کے مضمرات سے بچ نکلنے کے لئے کی ہیں، ابھی ان کی کامیابی غیر مسلمہ ہے اور ان پر اعتراضات کا راستہ کھلا ہوا ہے۔

اس حیثیت سے اگر نو تصوریت کا موازنہ ہیگل کے مروجہ فلسفے سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ نو تصوریت گھاٹے میں ہے۔ موخر الذکر نے یہ تو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو تجربے کی حیثیت کلی کے ماورا ہو، لیکن اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ بہت کچھ حقیقت ایسی ہے جو بلا واسطہ تجربے کے ماورا پھیلی ہوئی ہے۔ بلا واسطہ تجربہ جزوی اور محدود ہے اور اسی وجہ سے وہ نہ صرف حقیقتِ کل کی صحیح ماہیت کا شعور حاصل کرنے میں ناکام ہے، بلکہ وہ بجائے خود بھی کل کا کل حقیقی

---

[۱] Four-dimensional

نہیں ہے، کیونکہ اس میں حقیقت تمام صرف مضمر رہے۔ اور اگر ہم یہ سوال کریں کہ حقیقتِ تمام کس طرح مضمر ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ بلا واسطہ تجربے کی تحلیل سے پتا چلتا ہے کہ اگر اسے باقی تجربے سے الگ کرکے دیکھا جائے، جیسا کہ بظاہر دیکھا جاتا ہے، تو یہ تناقضوں اور بے ربطیوں سے بھرا ہوا ملے گا۔ انھیں صرف اس مفروضے کی مدد سے حل کیا جا سکتا ہے کہ تجربہ ایک زیادہ بڑی چیز کا جزو ہے۔ لہٰذا کل کو ہر انفرادی تجربے کے اندر جاری و ساری خیال کیا جاتا ہے، کیونکہ انفرادی تجربے کو کل سے الگ اور باہر رکھ کر اس بات کی توجیہ نہیں کی جا سکتی (یعنی انفرادی تجربہ) وہ سب کچھ کیسے بن جاتا ہے جو وہ ہے۔ پس عندیت کی جانب سے الزام ہیگل کے مروجہ فلسفے پر عائد ہوتا ہے، اس کا ابطال وہ اپنے اس تصور سے کر دیتا ہے کہ کل بلا واسطہ تجربے میں جاری و ساری ہے اور موخرالذکر کی تحلیل کرتے وقت اس کل کا فرض کر لیا جانا ضروری ہے۔

لیکن نو تصوریت کے پاس ایسا کوئی حربہ نہیں۔ اس کے نزدیک کوئی شے فوقِ تجربی (ماورائے ادراک) نہیں ہے۔ بلا واسطہ تجربے کے عقب میں اور اس کے ماورا، کوئی شے محض اس وجہ سے نہیں ہے کہ جو کچھ ہے اس کی تخلیق نو تصوریین کے نزدیک خود بلا واسطہ تجربہ ہی کرتا ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ بلا واسطہ تجربے کو خود اپنے متعلق یہ واقفیت حاصل ہے کہ وہ ایک کلی تجربے میں شامل ہے، جس کی ساخت کا وہ انفرادی تجربہ چھوٹی سے چھوٹی تفصیل تک ذمہ دار ہے۔ دکرہچے واقعی یہ ایمان رکھتا ہے کہ یہ شمولیت امر واقعہ ہے لیکن اگر ایسا ہے تو پھر یہ ایسا امر واقعہ نہیں جو بلا واسطہ تجربے میں دیا ہوا ہو اور خود اپنے مقدمات کی بنا پر کروچے کو بلا واسطہ دی ہوئی چیز کے سوا کسی اور چیز پر ایمان لانے کا حق نہیں پہنچتا۔ لہٰذا تجربہ من حیث کل یا کلی تجربہ، لاک کے جوہر یا تنقیدی

حقیقیت" کی طبعی لے" کی طرح کوئی ایسی چیز ہے، جسے ہم معلوم نہیں کرسکتے۔ مگر اس کے متعلق ہم یہ مان لیتے ہیں کہ وہ اس چیز کی تہ میں موجود ہے اور اس چیز کی شرط ہے جس کا ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ ہم یہ بات فرض کرلینے کو تیار ہیں، بشرطیکہ ہم اس کی مدد کے بغیر تو تصوریت کے زاویۂ نظر کو قبول کرسکیں لیکن ہمارا اس مفروضے کو مان لینا، اس زاویۂ نظر کے لئے پشت پناہ کا کام نہیں دے سکتا۔ اگر ہم اس مفروضے کو نہ مان سکیں، تو پھر ہمارے پاس تمام کائنات میں صرف ہمارا (انفرادی) تجربہ ہی وہ واحد چیز رہ جاتا ہے جسے وجود مطلق کہا جائے۔)

(ب) ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ جینٹائل نے کروچے کے ذہن کی وحدت (یعنی تجربہ) پر کس طرح یہ جرم عائد کیا ہے کہ وہ اس کے دقیقوں اور صورتوں کی توجیہ کرنے سے معذور ہے۔ لیکن اگر ہم انفرادی تجربے کی وحدت سے ابتدا کریں اور اول سے آخر تک اس پر جمے رہیں، تو اس دنیا کی جس سے ہم واقف ہیں، ظاہری کثرت کی توجیہ کس طرح ممکن ہے؟ وحدت میں سے تنوع اور کثرت صرف اسی صورت میں پیدا ہوسکتے ہیں جبکہ تنوع اور کثرت کی صلاحیت وحدت میں بالقوہ پہلے ہی سے موجود ہو۔ لیکن اگر وحدت میں ترقی یافتہ اختلاف کا امکان موجود ہے تو وہ حقیقی معنوں میں وحدت نہیں۔ اس کے برعکس، اگر ہم اختلاف کے ظہور ہی کو محض یہ کہہ کر قلم زد کردیں، کہ وہ صرف ہماری جزوی بصیرت کا پیدا کیا ہوا ایک دھوکا ہے۔ تو بھی مشکل باقی رہتی ہے۔ کیونکہ "حقیقی" وحدت میں سے مجازی "تنوع" کی تخلیق کا ثابت کرنا اتنا ہی مشکل ہے، جتنا کہ "حقیقی" "تنوع" کی تخلیق کا ثابت کرنا۔

اصل بات یہ ہے کہ وحدت سے "غلطی" (التباس) کی توجیہ اتنی ہی مشکل ہے جتنی تنوع کی۔

کروچے کا قول ہے کہ مادے کی دنیا کو ذہن نے، ذہن ہی کے مقرون تجربے سے الگ کرلیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ (یہ کام) کس مقصد کے لئے اور کس ذریعے سے عمل میں آیا ہے ، جب تک کہ (۱) خود ذہن کے اندر حقیقت کے ایک نمایاں وصف کے طور پر، صرف اس مخصوص تجرید کی جانب ایسا رجحان نہ پایا جائے، جس کا رخ اور کسی طرف نہ ہو اور (۲) جب تک کہ حقیقت پہلے ہی اس صلاحیت سے متصف نہ ہو کہ اس کی مدد سے یہ تقسیم ہو سکتی ہے، بلکہ صرف "یہی" تقسیم ممکن ہے، دوسری کوئی نہیں؟ لیکن اگر یہ معاملہ ہے تو تجربے ذہن اور مادّے میں تقسیم کرنا خالص من مانی کاروائی نہیں ہو سکتا بلکہ یہ عمل حقیقت میں کسی ایسی چیز کے ساتھ مشروط ہو گا جو تقسیم کو نہ صرف ممکن بلکہ لازم بنا دیتی ہے۔

لیکن، بہر صورت اگر ہم ایک مرتبہ بھی ہیگل کے اس وجودِ مطلق سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں جس کا مختلف افراد میں ظاہر ہونا، ایک ایسے موزوں تصور کی صورت اختیار کر سکتا ہے کہ اس سے ہماری جانی پہچانی دنیا کی بے شمار دولت اور تنوع کی ٹھیک ٹھیک توجیہ ہو سکے، تو پھر فکر اور تجربہ کرنے والے افراد کی استعداد یا صلاحیتِ مشترک کو فطرت کی تمام گوناگونی اور تاریخ کا سرچشمہ کس طرح بنایا جا سکتا ہے؟ یہ سائنس نہیں بلکہ خود تصوریت کا فلسفہ ہے، جسے امورِ واقعہ سے غیر حقیقی تجرید کرنے کی ملامت کا بظاہر نشانہ بنایا جا سکتا ہے کیونکہ تصوریت کا یہ فلسفہ تجربہ کرنے والے ذہن کی فعلیت کے سوا تجربے کے ہر عنصر سے بے پروائی برتتا ہے

(ج) اور سب سے آخر میں ہم اس فعلیت کی توجیہ کس طرح کریں گے؟ ایک مرتبہ پھر ہیگل کے نظامِ فکر کی طرف لوٹ کر ہم اس ترقی پذیر فعلیت کے تصور کو پا لیتے ہیں، جو ذہنی اعمال کی صورت میں پھلتی پھولتی ہے۔ ان اعمال کا سرچشمہ کل کا وہ میلان ہے، جو وہ خود کو انفرادی مظاہر میں ظاہر کرنے کی جانب رکھتا ہے اور پھر ان کا منبع وہ تناقضات ہیں، جو ان جزوی مظاہر سے پیدا ہوتے ہیں۔ کل کی طرف معاودت کے ذریعے۔ ان تناقضات کے ماوراء جانے کی کوشش کی جاتی ہے، جو کائنات کی تدریجی حرکت یا اس کے

ارتقار کی توجیہ کر دیتی ہے۔ بہر حال نوتصوریت کے لئے اس حرکت کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں ہے، نہ کوئی ایسی آخری منزل ہے، جس کی جانب یہ (کائنات) گامزن ہے اور نہ کوئی ایسا ابتدائی سرچشمہ ہے، جہاں سے اس کا آغاز ہوا ہے۔ رُوح کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک لا محدود امکان ہے، جو چھلک کر لا محدود واقعیت میں پھیلتا چلا جاتا ہے" اور چونکہ ہمیں اس عمل کو لا متناہی تصور کرنے کی صاف طور پر ممانعت کردی گئی ہے (وہ ترقی ترقی ہی نہیں، جو لا متناہی ہو اور اپنی منزل پر کبھی نہ پہنچتی ہو اور "قریب قریب" پہنچنے کا تصور محض دھوکا ہے) اس لئے ہمیں حرکتِ دوری کے تصور کی جانب واپس لوٹنا پڑے گا۔ لیکن ہمارا سوال اب بھی باقی ہے" وہ (یعنی کائنات) حرکت ہی کیوں کرتی ہے؟ اگر کوئی ایسی منظم مجموعیت نہیں ہے، جو حرکت کا مطمحِ نظر ہو، اور اگر تناقضات کا کوئی ایسا تصادم نہیں ہے، جس کی طرف سے حرکت عمل میں آئے تو اس فعلیت یا حرکت کا معاملہ ایک معما بن کر رہ جاتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ اسی فعلیت کے بارے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ یہ حقیقت کی اصل اور اس کی جان ہے۔

مندرجۂ بالا ملاحظات، اس تنقید کی ماہیت اور سمت بتانے کا کام انجام دیں گے جنھیں نوتصوری ترقیوں کے خلاف استعمال کرنے کی جانب ہیگل کے مروجہ فلسفے کا پیرو مائل ہو سکتا ہے۔ لیکن ان لوگوں کے لئے جو تصوریت کی پیش فرضیوں کو قبول نہیں کرتے، مسلّمۂ یہ بحث مجرد اور کافی حد تک بے معنی ہوگا، لہٰذا یہ بات اہم ہے کہ فلسفۂ جدیدہ نے تصوریت کی جن شاخوں کو جنم دیا ہے ان میں سے کسی ایک یا دوسری کے حق میں فیصلہ کرنے سے پہلے قاری کو شروع ہی میں، اس مناقشہ کے حسن و قبح کے متعلق صاف و صریح رائے قائم کرلینی چاہئے، جو حقیقت پسندوں اور تصوریت پرستوں کے درمیان چلا آتا ہے۔

(۴)

نتیجیّت

تقریب نتیجیت جدید فلسفے کے ان متعدد اور مختلف رجحانات کا نام ہے، جو مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متحد او منسلک ہیں۔ یہ رجحانات بڑی حد تک امریکہ میں پیدا ہوئے اور ان کے لئے یہ نام یعنی نتیجیت[1]، سب سے پہلے ۱۸۷۸ء میں ایک مصنف سی۔ ایس پیرس نے استعمال کیا۔ ولیم جیمس کی تصانیف اپنی خاصیت کے اعتبار سے نتیجیت پسندانہ ہیں نتیجیت سے جدید فکر پر جو گہرا اثر ڈالا ہے۔ وہ بھی بڑی حد تک تصانیفِ جیمس کی عام مقبولیت کا مرہونِ منت ہے نتیجیت پسند طریق فکر کی تفصیلات کو واضح کرنے اور اُسے ترقی دینے کا کام امریکہ میں پروفیسر ڈیوی اور برطانیہ عظمیٰ میں ڈاکٹر شلر نے انجام دیا ہے۔ فلسفۂ انسیت[2] بھی جسے نتیجیت کا شاخسانہ کہا جا سکتا ہے، بڑی حد تک ڈاکٹر شلر ہی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ اس کا مقصد مابعد الطبیعیات

---

[1] Pragmatism

[2] Humanism

میں بھی وہی اسالیب فکر استعمال کرتا ہے، جو نتیجیت نے منطق میں اختیار کئے ہیں۔

چنانچہ، نتیجیت کوئی بہت مربوط اور معین فلسفیانہ تصور نہیں ہے۔ اس کا درجہ محض فلسفیانہ طرزِ نظر کی ایک بنیادی خصوصیت کا ہے۔ یہ فلسفیانہ طرزِ نظر اس نقطۂ نگاہ میں ظاہر ہوتا ہے کہ ذاتی معاملات، ہر قسم کے علم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا منطق تو منطق، مابعدالطبیعیات کا دارومدار بھی نفسیات پر ہے۔ نتیجیت روایتی نظریۂ علم کے برعکس اس امر پر زور دیتی ہے کہ علم کی ہر توجیہ میں شخصی عنصر کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ روایتی نظریۂ علم یہ ہے کہ وقوفی ملکہ کا مطالعہ ہر چیز سے بے نیاز ہو کر کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کا تصورِ کائنات ایک حد تک اس کے ان مقاصد اور خواہشات سے متاثر بھی ہو جنھیں وہ اپنے دل میں پالتا اور پورا کرنا چاہتا ہے، تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تصور اس قسم کے معاملات پر منحصر اور موقوف ہو۔

اس طور پر وہ لوگ جنھوں نے نتیجیت پر قلم اٹھایا ہے، یونانی فلسفی فروطاغورس کے ساتھ ذہنی یگانگت کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ وہ اپنے اس تصور پر جس کی حیثیت چند سال پہلے تک جدید فلسفے کے "خوفناک بچہ" کی سی تھی۔ قدامت کی مہرِ تصدیق لگانا چاہتے ہیں اور یہ مہر لگانا بہت ضروری خیال کرتے ہیں، لہٰذا فروطاغورس کے اس مشہور کلیہ سے طلب فیضان کرتے ہیں کہ "انسان تمام اشیا کا پیمانہ ہے۔"

جیسا کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے، نتیجیت کوئی مکمل فلسفیانہ مسلک نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مفکرین، جو نتیجیت کا طریقِ فکر اختیار کرتے ہیں، نظری اعتبار سے کائنات کی حقیقت اور ذہن کے بارے میں، جو اس حقیقت کو معلوم کرتا ہے، انتہائی مختلف تصورات رکھتے ہوں۔ تاہم واقعہ

یہ ہے کہ جہاں تک چند بنیادی قضیوں کا تعلق ہے، نتیجیت پسند بڑی حد تک متفق الخیال ہیں۔

یہ قضیے تین بڑے عنوانات کے ذیل میں لائے جا سکتے ہیں، نفسیاتی، منطقی اور مابعد الطبیعاتی اب اس سے پہلے کہ ان اعتراضات پر غور کیا جائے، جو نتیجیت پر عائد کیے گئے ہیں، میں ان تین عنوانات میں سے ہر ایک کے ماتحت، نتیجیت کے دعووں کا خلاصہ پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۱۔ نفسیات:۔ ہمارے تجربے کی حقیقت کیا ہے اور ہمیں یہ تجربہ کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔ اس بارے میں نتیجیت پسند ایک خاص نظریہ رکھتے ہیں۔ یہ نظریہ بڑی حد تک نام نہاد "جوہری نفسیات"[۵] کے خلاف ردِ عمل ہے۔ لہٰذا اس کے سمجھنے کے لئے جوہری نفسیات کا سمجھنا ضروری ہے۔

جوہری نفسیات انگریز فلسفی برکلے اور لاک دونوں کے یہاں مشترک ہے، اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ جب ہم اشیا کا ادراک کرتے ہیں، تو دراصل اس وقت ہوتا کیا ہے۔ اس نفسیات کے مطابق ادراک کے معروضات متعدد مخصوص اور جداگانہ حسوں اور ارتساموں پر مشتمل ہوتے ہیں جب ہم کسی ایسی چیز سے دوچار ہوتے ہیں، جسے خارجی شے کہا جاتا ہے، مثلاً میز، تو یہ میز ہمارے اعضائے حس میں چند حسیں پیدا کرتی ہے۔ یہ حسیں اعصاب کے وسیلے سے ذہن تک پہنچتی ہیں۔ اور یہاں ہمیں ان کا شعور تصورات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر حس، یا یوں کہئے کہ تصور، ایک جداگانہ اور ممتاز ذات ہے، اور یہی وہ جداگانہ اور ممتاز حسیں یا تصور ہیں، جو ذہن کے علم میں آتے ہیں اور جو تمام علم کا معروض ہیں۔ جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم میز کا ادراک کر رہے ہیں، تو حقیقت میں ہم جس چیز کا تجربہ کرتے ہیں، وہ جداگانہ حسوں کا ایک سلسلہ

---

۵ Atomistic Psychology

ہوتاہے۔مثال کے طور پر سختی، چکناہٹ، خنکی، چوکور پن، بھوراپن وغیرہ وغیرہ۔ ہم خود میز کا ادراک کبھی نہیں کرتے۔

اس نفسیات کے مضمرات کو اگر قطعی طور پر آگے بڑھایا جائے تو ہم نہایت تیزی سے اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں، جسے عندیت کہا جاتا ہے۔ اور جس کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ اول تو یہ کہ اگر ہم اس بات پر مصر ہوں کہ میز کا علم ہمیں کبھی حاصل نہیں ہو سکتا، بلکہ ہم محض ان ارتسامات کا علم حاصل کرتے ہیں، جو میز سے پیدا ہوئے ہیں، تو پھر ہمیں کبھی میز کی ذاتی صفات اور خواص کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس طور پر ہم یہ نہیں جان سکتے کہ میز میں ہمارے اندر حسیں پیدا کرنے کی خاصیت موجود ہے اور نہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ میز کوئی وجود رکھتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر ہیوم کے الفاظ میں "ہمارے تمام جداگانہ ادراکات الگ الگ وجود کے مالک ہیں جن کے مابین، ذہن کبھی کسی حقیقی تعلق کا ادراک نہیں کرتا" تو اس صورت میں وہ تعمیری کام، جو ذہن ہمیں اس امر سے آگاہ کرکے انجام دیتا ہے کہ سختی اور بھورے پن کی حسیں دونوں میز نے پیدا کی ہیں، محض قیاس آرائی ہو کر رہ جاتا ہے، اور حقیقت جہاں تک کہ ہم اسے جانتے ہیں، اس قیاس آرائی کا کوئی جواز پیش نہیں کر سکتی۔

کانٹ نے ان مشکلات سے عہدہ برا ہونے کی تدبیر یہ نکالی کہ ذہن کو ملکات[1] کے ایک ایسے سازوسامان سے آراستہ فرض کر لیا، جو اس کے پیش کئے ہوئے منتشر مواد کو ایک منجم[2] اور قابل فہم کل میں متحد کر دینے کا کام انجام دیتا ہے۔ اس نے ہماری حسوں کو اپنے مشہور اصول تفہیم کی مدد سے مقولات[3] کے مطابق ترتیب دیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ذہن اس طور پر اپنے تجربے کی تعمیر کرنے میں

Categories [3] | Coherene = انسجام [2] | Coherent [1]

حق بجانب ہے لیکن یہاں نتیجیت پسند یہ سوال کرتا ہے کہ کانٹ کو اس کا کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ ذہن کی اس جسارت کو جائز قرار دے جس سے وہ اپنی حسوں میں تحریف کرتا ہے؟ حسوں کے لئے مقولات کے تابع ہونا کیا ضروری ہے؟ اور کیوں یہ تعمیری عمل جس کی بدولت غیر مربوط اشیا میں روابط قائم کئے جاتے ہیں، ہماری رسائی حقیقت ہی تک کرے، جبکہ یہ ممکن ہے کہ ان کی مدد سے ہم جس نتیجے تک پہنچیں، وہ پوری طرح حقیقت کا اُلٹ ہو؟ غلط یا صحیح، بہرحال، نتیجیت پسند اس مربوط نظام کے سایہ میں، جو کانٹ نے بنایا ہے پناہ لینے سے انکار کرتا ہے۔ وہ اس پر زور دیتا ہے کہ اگر ہم ان مقدمات کو مان لیں جن سے ہیوم ابتدا کرتا ہے، تو پھر اس تشکک سے گریز کسی طرح ممکن نہیں جس کا آخر کار ہیوم شکار ہوا ہے۔

لیکن ہم یہ سوال کر سکتے ہیں۔ آیا ان مقدمات کو ماننا ازبس ضروری ہے؟ سو نتیجیت پسند زاویہ نظر کی پہلی امتیازی خصوصیت یہی ہے کہ وہ اس کا جواب پوری قوت کے ساتھ نفی میں دیتا ہے نتیجیت پسند کے نزدیک جوہری نفسیات صداقت سے دور ہی نہیں بلکہ صداقت کے قطعاً برعکس ہے۔ لاک نے یہ بتایا تھا کہ تجربہ ممتاز اور جداگانہ حسوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور ذہن ان حسوں کے درمیان روابط پیدا کرتا ہے۔ ولیم جیمس نے اس کا جواب یہ دیا کہ تجربہ ایک مسلسل کل ہے جس میں ذہن امتیازات پیدا کرتا ہے۔ جیمس کے الفاظ میں "شعور خود اپنے سامنے الگ الگ ریزہ پاروں کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف وہ ایک تسلسل ہے جس میں مختلف حسوں کے درمیان نسبتوں کا تجربہ اسی قدر صحت کے ساتھ اور راست انداز میں کیا جاتا ہے جس قدر ان حسوں کا تجربہ جن میں نسبت پیدا ہو چکی ہے۔

لاک جب اس قضیے کا تجزیہ کرتا ہے کہ "انڈا میز پر ہے" تو وہ قطعی طور پر (۱) ایک انڈے کی منفرد حس، (۲) ایک میز کی جداگانہ حس اور (۳) ایک ذہنی شعبدہ بازی کا ذکر کرتا ہے، نیز آخرالذکر کو انڈے اور میز کے درمیان "پر" کی نسبت کا مخترع قرار دیتا ہے، ولیم جیمس کا تجزیہ، اول اس مسلسل روانی یا بہاؤ پر زور دیتا ہے، جس میں (۱) انڈا (۲) میز اور (۳) "پر" کا تجربہ بیک وقت ناقابلِ امتیاز کل کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے وہ اس ذہنی فعلیت کو جانتا ہے، جو بالآخر انڈے کو میز سے ممتاز کرتی ہے، اور پھر "اوپر پن" کی صریح نسبت کو جو ان کے درمیان قائم ہے۔ اصولِ موضوعہ کے طور پر قبول کرتی ہے۔ لہٰذا نتیجیت پسند تصورِ ادراک کی روشنی میں ذہنی فعلیت کی اصلیت یہ ہے کہ وہ اس مسلسل کل کو جو پہلے سے موجود تھا، اجزا میں بانٹ کر علیحدہ کر دیتی ہے اس علیحدگی کو وہ اس اعمال وجود میں لاتے ہیں، جن کا نام ذہنی تعقلات ہیں۔ مثلاً "اوپر پن" کا تعقل۔ اور یہ علیحدگی فعل کے مقاصد کی خاطر پیدا کی جاتی ہے۔ تجربے کی ایک ایسی دنیا میں رہنا، جو بے کنار اور غیر معین بہاؤ کی حیثیت رکھتی ہو، اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اور اسی لئے اگر ہم فعل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ضروری ہے کہ ہم تجربے کے اس بہاؤ کو انڈوں اور میزوں میں بانٹ لیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے تمام ذہنی اعمال ہمارے فعل کے ساتھ ایک واضح اور معین نسبت رکھتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر ہم فوراً ایک نئے اور بہت اہم نکتے کو پا لیتے ہیں۔

تجربے کی تحلیل کرتے وقت ذہن فعال ہوتا ہے۔ وہ تراش خراش ہی نہیں، انتخاب بھی کرتا ہے، انتخاب ہی نہیں، اضافہ بھی کرتا ہے۔ اور یہ انتخاب و اضافہ ادراک کنندہ کی دلچسپیوں سے نسبت رکھتا ہے اور اس کا تعلق ان مقاصد سے ہوتا ہے۔ جو ادراک کنندہ کے پیشِ نظر ہوتے ہیں۔

لہٰذا ہر قسم کی تحلیل، انتخاب کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور انتخاب ارادے پر موقوف ہے۔ ہمارے لئے وہی چیز حقیقی ہے، جو اس حقیقت پر مشتمل ہے جسے ہم نے تعمیر کیا ہے۔ ہم نے حقیقت کو خاص اِس یا اُس انداز میں کیوں تعمیر کیا ہے؟ اس لئے کہ بس حقیقت کی یہی وہ قسم ہے جو ہمارے مقاصد کو بہترین طور پر پورا کرتی ہے۔ بہر کیف، نتیجیت کی نفسیات دو اہم نکات پر زور دیتی ہے۔

(الف) تجربہ ایک تسلسل ہے جسے ذہنی فعلیت پارہ پارہ کرتی ہے اور تحلیل کی مدد سے اشیاء اور ان کی نسبتوں میں بانٹ دیتی ہے۔

(ب) یہ تحلیل کوئی من مانی چیز نہیں بلکہ دلچسپیوں اور مقصدوں کے تابع ہے اور یہی نہیں بلکہ ادراک کنندہ کے مزاج کی مرہون ہے۔ "افادیت" یا "مقصد" ہی ادراک کا تعین کرتے ہیں اور ادراک میں انھیں کا اثر و نفوذ ہوتا ہے۔ اس اہم اصول کا اثبات نتیجیت کے تصورِ منطق کی بنیاد ہے، اور در اصل یہ منطق، براہِ راست اسی اصول کی توسیع سے پیدا ہوئی ہے۔

اگر ہمارے لئے کسی چیز کا حقیقی ماننا اس بات پر موقوف ہے کہ ہم صرف اس چیز کو "حقیقی" مانیں گے، جو ہمارے لئے مفید ہے، تو کیا (افادیت کا) یہی اصول ہمارے لئے اس چیز کا تعین نہیں کر سکتا، جسے ہم "صادق" مانتے ہیں؟

۲۔ منطق :- صداقت اور خطا کا سوال نتیجیت کا مرکزی مسئلہ ہے نتیجیت اس مسئلے کا جو حل پیش کرتی ہے، وہی اس کے اثبات و ابطال کا معیار ہے۔

اس حل کا پہلا اشارہ ہمیں ولیم جیمس کی مشہور کتاب "ارادۂ ایقان"[لہ] میں ملتا ہے۔ اس تصنیف

لہ The Will To Believe

میں وہ جس دعوے کی وکالت کرتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے۔ مذہبی اور اخلاقی الجھن کی چند حالتوں میں، دو حریف متبادلات میں سے ایک کا انتخاب جائز ہے، خواہ اس بارے میں کوئی شہادت موجود نہ ہو کہ صرف وہی متبادل صداقت پر مبنی ہے۔ ولیم جیمس خموشی کے پردے میں اس بات کا معترف نظر آتا ہے کہ مذہب کی صداقت کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ تاہم وہ اس پر مصر ہے کہ مذہب جس چیز کا دعویدار ہے، یا تو ہم اس کا یقین کرلیں ورنہ اس سے انکار کریں۔

"ہماری جذباتی فطرت اس فیصلے میں پوری طرح آزاد ہے کہ وہ مختلف قضیوں میں سے (جو اس کے سامنے موجود ہیں) جسے بھی چاہے اختیار کرلے۔ بلکہ اس کے لئے یہ فیصلہ کرنا ضروری ہے بشرطیکہ ایک ایسے لازمی انتخاب اور اختیار کا موقع آگیا ہو جس کا فیصلہ اس کی داخلی نوعیت کے سبب عقلی بنیادوں پر ممکن نہ ہو۔ جب اس قسم کے اختیار کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو جیمس کے خیال میں، ہم دو حریف متبادلات میں سے ایک کو محض جذباتی بنیادوں پر چن لیتے ہیں مختصر یہ کہ ہم اس یقین کو اختیار کرتے ہیں جو ہمیں سب سے زیادہ ہیجانی تسکین بہم پہنچاتا ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ چونکہ مختلف لوگوں کو مختلف یقین ہیجانی تسکین بخشتے ہیں، لہٰذا انھیں مختلف یقین اختیار کرلنے چاہئیں۔

یہاں پہنچ کر نتیجیت کا تصورِ صداقت ہمیں مکمل صورت میں نظر آنے لگتا ہے۔ جب ہم اس فیصلے سے ابتدا کرتے ہیں کہ "لوگ ان یقینوں کو صداقت پر مبنی سمجھتے ہیں، جو ان کے لئے ہیجانی طور پر تسکین کا باعث ہوتے ہیں" تو ہم صرف ایک قدم آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ "صادق

یقین وہ ہے جو جذباتی تسکین بخشتا ہے": یا روزمرہ کے الفاظ میں "صادق یقین وہ ہے جو عملی زندگی میں ٹھیک ٹھیک کام کرے"۔ یہاں ہم معنیٰ صداقت کے بارے میں نتیجیت پسند نظریہ کو پالیتے ہیں لیکن نتیجیت کے پاس یہ ایک قدم آگے بڑھانے کا جواز کیا ہے؟

صادق اور کاذب، ان الفاظ کا اطلاق صرف ان یقینوں پر کیا جاتا ہے، جن کے بارے میں کوئی سوال پیدا ہوا ہو، جب یہ سوال پیدا ہو جائے کہ فلاں یقین صادق ہے یا کاذب؟ تو ہم اس کا جواب کچھ اس طور پر دیتے ہیں "اگر یہ یقین اس مقصد کو آگے بڑھاتا ہے، جو ہمارے سوال کا محرک ہوا ہے، تو یہ صادق ہے، ورنہ کاذب"۔ لفظ صادق کا مفہوم اس مقصد کو آگے بڑھانا اور کاذب کے معنی اس مقصد کو روکنا ہیں، جو یہ سوال پوچھنے کا محرک ہوا ہے کہ فلاں یقین صادق ہے یا نہیں؟

کوئی یقین کس حد تک مقصد کو آگے بڑھاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا صحیح اندازہ بجز تجربے کے اور کسی چیز سے نہیں ہو سکتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی یقین کی صداقت بلا واسطہ اور فوری طور قائم نہیں ہو جاتی۔ فرض کیجیے "ہم یہ مان کر آگے بڑھے کہ فلاں یقین صادق ہے، اور پھر اس یقین کے ماننے سے جو نتائج پیدا ہوئے، انھوں نے بھی اس کی صداقت کا ثبوت دیا، تو مختصراً یوں کہیے کہ اگر وہ یقین عملاً درست نکلا تب کہیں ہم اس کی صداقت کو ایک حد تک مانیں گے، اور پھر آہستہ آہستہ اس یقین میں پختگی آتی چلی جائے گی۔ گویا کہ جہاں تک عملی مقاصد کا تعلق ہے، صرف اس یقین کی صداقت مسلم سمجھی جاتی ہے، جو عرصۂ دراز تک تجربے کی آزمائش سے گزر چکا ہو۔ مثال کے طور پر کشش ثقل کا ایقان۔ اب چونکہ ہر تجربہ محدود ہوتا ہے، لہٰذا کسی یقین کو بھی مکمل طور پر صادق نہیں کہا جا سکتا لیکن

اس سے ہمیں پریشان نہ ہونا چاہئے کیونکہ صداقتِ مطلق محض اربابِ منطق کا ایک واہمہ ہے۔ ورنہ عمل کے باب میں اس کی کوئی اہمیت نہیں۔

پس، ہر یقین صداقت کا ایک دعویٰ ہے۔ ہم کسی یقین پر عمل پیرا ہو کر اس یقین کو آزماتے ہیں۔ اعتبار یا انتخاب سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، اگر وہ اچھے ہوں یعنی اگر وہ اس مقصد کو آگے بڑھائیں جو ہماری نظر میں ہے اور اس طرح زندگی پر ایک قابل قدر اثر چھوڑیں، تو اس یقین کا دعوائے صداقت جائز ٹھہرتا ہے۔ بہرکیف، جس طرح ہم اپنی حقیقت کی تعمیر کرتے ہیں، بالکل اسی طرح اپنی صداقت کی تعمیر بھی کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے یقین کی صداقت اور ان خارجی اشیا کی حقیقت جن کا ہم ادراک کرتے ہیں، دونوں یکساں طور پر ہمارے مقاصد کے تابع ہیں۔

ولیم جیمس کے الفاظ میں "صادق وہ ہے، جو بطور یقین مفید ہو، اور ان مخصوص وجوہ کی بنا پر مفید ہو، جن کا قطعی طور پر تعین کیا جاسکے"۔ اس نظریے کو جیمس کم سے کم الفاظ میں اس طرح بیان کرتا ہے:

> "صادق، مختصر الفاظ میں، صرف وہ ہے، جو تفکر کے دائرے میں کارآمد ہو، بالکل اسی طرح جیسے کہ درست وہ ہے، جو ہمارے کردار کے دائرے میں کارآمد ہو۔ دراصل وہی بات قابل قبول ہے جو ہر روش میں کارآمد ہو، اول وآخر کارآمد ہو، مجموعی طور پر مفید ہو۔"

یہیں، ہمارا ناگزیر اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ صادق یقین عملی طور پر کارآمد ہوتے ہیں، اور کاذب یقین عملی طور پر کارآمد نہیں ہوتے تو بھی یہ امر واقعہ نہیں ہے کہ یقین کا عملاً کارآمد ہونا ہی اُسے صادق بناتا ہے۔ ہمارے نزدیک کسی یقین کا صادق ہونا اس پر موقوف ہے کہ اس یقین کی کافی شہادت موجود ہو۔ سائنسی قوانین اسی لیے صادق خیال کئے جاتے ہیں کہ وہ اس شہادت کے

عین مطابق ہوتے ہیں، جو علم میں آ چکی ہو پھر وہ محض اس وقت تک صادق رہتے ہیں جب تک کہ ان میں اور اس شہادت میں مطابقت قائم رہتی ہے۔ اس دعوے کی تائید میں اور دلائل نہ بھی یہی ثبوت کیا کم ہے کہ جہاں نئی شہادت دریافت ہوئی اور قانون اس کے موافق نہ ہوا، تو یا قانون میں ترمیم ہو جاتی ہے، ورنہ کوئی نیا قانون اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

یہ نظریہ کہ صادق یقین وہ ہے جو واقعے کے عین مطابق ہو، فلسفے میں زمانۂ قدیم سے چلا آتا ہے، اور اس فلسفیانہ ایقان کی چند مثالوں میں سے ہے جس کے مستند ہونے میں کلام نہیں اور جو عام عقل انسانی کے مفروضوں سے ہم آہنگ ہے لیکن نتیجیت پسند کے لئے یہ کوئی بڑی بات نہیں کہ وہ محض اپنے اطمینان کے لئے اس نظریے کو بیک جنبش قلم اپنے راستے سے ہٹا دیتا ہے۔

نتیجیت پسند کے نزدیک، ہر یقین کا منشا صاف طور پر یہ ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہو۔ کوئی یقین اس وقت تک قبول ہی نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کے متعلق یہ خیال نہ پیدا ہو جائے کہ وہ حقیقت سے ہم آہنگ ہے لیکن جب تک ہم یہ ثابت نہ کر سکیں کہ یقین حقیقت سے میل کھاتا ہے، اس وقت تک ہمیں یہ مان لینا چاہئے کہ تمام یقین یکساں طور پر صادق ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ہم یقین اور حقیقت کے درمیان مطابقت کو ثابت کر سکتے ہیں؟ اس کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے ضروری ہے کہ حقیقت کو کسی طرح یقین سے بے نیاز ہو کر معلوم کیا جائے تاکہ ان دونوں کا موازنہ کیا جا سکے اور یہ معلوم کرنا ممکن ہو کہ وہ باہم دگر متفق ہیں۔ لہٰذا، اگر ہمیں حقیقت کا علم بالواسطہ حاصل ہے تو خواہ مخواہ اس کے متعلق یقین پر، اور پھر یقین کی صداقت پر زور دینے سے کیا فائدہ؟ اس کے برعکس، اگر ہم حقیقت کا براہ راست علم نہیں رکھتے، اور واقعی نہیں رکھتے، تو پھر ہمیں یہ علم

کیوں کر ہو سکتا ہے کہ یقین اس کے (حقیقت کے) مطابق ہے یا نہیں؟ پس معلوم ہوا کہ اس مطابقت کا علم ممکن نہیں۔ اس زاویۂ نظر سے صادق فکر اور کاذب فکر دونوں مساوی طور پر صداقت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہے اور واقعہ یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی دعوے کی بھی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔

فلسفے میں صداقت کا ایک اور نظریہ بھی ہے یعنی نظریۂ انسجام جو زمانہ قدیم سے چلا آتا ہے دوسرے نظریوں کے مقابلے میں نتیجیت پسند اس سے کچھ بہتر سلوک کرتے ہیں۔ اس نظریے کا دعویٰ ہے کہ صادق وہی ہے جو ہمارے یقینوں کے عام ڈھانچے میں ٹھیک بیٹھتا ہو اور اس کے قطعی موافق ہو۔ اس نظریے کے علم بردار عام طور سے تصوریت پسند فلسفی ہیں، جن کے خیال میں انفرادی اذہان کے مابین زیادہ دیر تک امتیاز قائم رکھنا ممکن نہیں، لہٰذا صداقت کے مفہوم کی اس تعریف میں ہم یہ کر سکتے ہیں کہ "اپنے یقینوں سے انسجام کی جگہ یہ عبارت رکھ دیں کہ (صادق وہ ہے جو) ذہن کل کی ساخت کے ساتھ منسجم ہو۔" گویا تصوریت پسندوں کی اصطلاحی زبان میں (صادق وہ ہے جو) وجود مطلق کے تجربے سے ہم آہنگ ہو۔

نتیجیت پسند اس نظریے پر اسی قسم کے اعتراضات کرتا ہے، جو اس نے مطابقت کے نظریے پر کیے ہیں۔ اول یہ کہ ایسے نظاموں کا تخیل ممکن ہے جو تمام و کمال منسجم یقینوں پر مشتمل ہوں اور جن کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ اس قبیل کے ریاضیاتی نظام، جو اپنی جگہ قطعی طور پر منسجم ہوں، وجود میں آتے ہیں اور لائے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح منسجم خوابوں کا ایک جہان بھی تعمیر کیا جا سکتا ہے۔ نظریۂ انسجام کی روشنی میں، ہم ان نظاموں کو صادق ماننے پر مجبور ہیں، اور ہم

اس خیالی دنیا یا نظام کو اس صورت میں بھی صادق ماننے پر مجبور رہیں، جب ان کا کوئی متوازی حقیقت میں وجود نہ رکھتا ہو۔

اب، اگر اس کے برعکس یہ دعویٰ کیا جائے کہ انفرادی یقینوں کو پرکھنے کا ایک خارجی معیار موجود ہے۔ مثال کے طور پر یقین کا ڈھانچہ من حیث کل یعنی وجود مطلق کا تجربہ تو ہم پھر اسی مشکل میں گرفتار ہو جاتے ہیں، جس سے پہلے دوچار ہوئے تھے۔ بات یہ ہے کہ ہم وجود مطلق کے ذہن کا علم نہیں رکھتے، اس لئے کسی منفرد یقین کے بارے میں یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ اس وجودِ مطلق سے منسجم ہے یا نہیں، چنانچہ نتیجیت پسند اس پر مصر ہے کہ صداقت کے عام فلسفیانہ نظریے ہمیں کوئی ایسی کسوٹی بہم نہیں پہنچاتے جس کے وسیلے سے ہم صادق اور کاذب میں تمیز کر سکیں۔

اس قسم کی کسوٹی کا ہونا ضروری ہے ورنہ دوسری صورت یہ ہوگی کہ ہم ہر یقین کی صداقت کو اس امر واقعی پر موقوف سمجھیں کہ لوگ یہ یقین رکھتے ہیں، اور پھر اسی مفہوم پر قناعت کریں نتیجیت یہ کسوٹی مہیا کرنے کی دعویدار ہے۔ وہ اس پر زور دیتی ہے کہ کسی یقین کی صداقت کو ان عملی نتائج کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے، جو اس یقین کو اختیار کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

رہیں سائنس کی صداقتیں، جو بظاہر صداقت کے نظریۂ مطابقت کو اختیار کرتی ہیں، سو ان کی اصلیت یہ ہے کہ جب تک نتیجیت کا پیش کردہ اسلوب نہ اختیار نہ کیا جائے۔ اس وقت تک انھیں قطعی اور آخری نہیں کہا جا سکتا۔ سائنسی قوانین دراصل قوانین ہیں ہی نہیں، ہر سائنسی قانون بدیہی طور پر اس کا مدعی ہے کہ وہ نہ صرف ان مظاہر پر محیط ہے۔ جو ماضی میں واقع ہوئے ہیں، بلکہ اسی قسم کے ان مظاہر پر بھی محیط ہے، جن کے آئندہ واقع ہونے کا امکان ہے لیکن

چونکہ مستقبل پردۂ غیب میں ہے اس لئے ہم کسی سائنسی قانون کے بارے میں یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ ماضی میں بہر طور کامیاب رہا ہے۔ لہٰذا مستقبل میں بھی کامیاب ثابت ہوگا۔ پس سائنس کے نام نہاد قوانین کو ہم صحیح طور پر وہی درجہ دے سکتے ہیں جو مفروضات یا اصول موضوعہ کو دیا جا سکتا ہے۔ اصول موضوعہ انسان کا بنایا ہوا مفروضہ ہے، جس کا منشا بظاہر ان تمام وقوعات کی توجیہ کرنا ہے۔ جو ایک خاص وقت تک علم میں آ چکے ہوں۔ گویا اصول موضوعہ وہ آزاد انتخاب ہے، جو ارادے پر موقوف ہو، اور جس میں ارادہ ترمیم کر سکے، اصول موضوعہ قائم کرنے کے بعد، سائنسداں اِدھر اُدھر سے وہ وقوعات جمع کرنا چاہتا ہے، جو اس کے دعوے (اصول موضوعہ) کی دلیل بن سکیں۔ زندگی کی "چھوٹے تجربات" میں انتخاب کا عمل جاری رہتا ہے اس انتخاب سے، جو حقائق سامنے آتے ہیں، اگر وہ اس اصول موضوعہ کے اثبات میں ہوں، تو اس اصول موضوعہ کو درست خیال کیا جاتا ہے، اور اس کی صداقت میں زور پیدا ہو جاتا ہے اور اگر وہ وقوعات اس اصول موضوعہ کی تردید کرتے ہیں تو پھر یا تو اس میں مناسب تراش خراش کر لی جاتی ہے، ورنہ اسے ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس طور پر یوں سمجھئے کہ سائنس کے جتنے قوانین ہیں وہ اسی قسم کے اصول موضوعہ ہیں، اول اول وہ اس لئے بنائے جاتے ہیں کہ فی الوقت جو وقوعات معلوم ہیں وہ سب ان کے ذیل میں آ جائیں۔ جوں جوں نئے وقوعات ان کی تصدیق کرتے ہیں، ان کی صداقت بیش از بیش مسلّم ہوتی جاتی ہے۔ لہٰذا کوئی سائنسی قانون، ہرگز آخری اور قطعی نہیں ہے۔ سر جے جے ٹامسن کے الفاظ میں یہ طرز عمل ہے، دین ایمان نہیں؛ اور اس کی صداقت مسلسل و متواتر تنقید و تبصرہ کی آزمائش سے گزرنے کے بعد، صرف اس وقت

پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے، جب وہ نتائج سامنے آجائیں، جو اسے حقیقت پر چسپاں کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس جانچ پڑتال سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان سے رفتہ رفتہ اس کی صحت و عدم صحت کھلتی جاتی ہے۔

منطقی قوانین پر بھی اسی زاویۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ منطق عقلیہ[۵۱] کے ڈھانچے پر نتیجیت پسندوں نے جس استقلال کے ساتھ تنقید کی ہے، وہ یقیناً زیر بحث نظریے کا ایک مخصوص و نمایاں پہلو ہے۔ اس کے ممتاز پہلوؤں کو نظر انداز کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہمارا بیان ناقص رہ جائے، درانحالیکہ یہ نتیجیت کا سلبی پہلو ہے، ایجابی نہیں۔

منطق عقلیہ کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ فکر بے لوث ہو سکتی ہے۔ گویا یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہمارا ذہن، ارادے، مقاصد اور خواہشات سے آزاد رہ کر اپنا کام سرانجام دے سکتا ہے۔ یہ منطق اس بات کی قائل ہے کہ جب ہمارا ذہن، اس انداز میں، بلکہ یوں کہئے کہ صرف اور صرف اسی انداز میں کام کرے تب کہیں ہمیں حقیقت کے بارے میں صحیح آگاہی ہوتی ہے، اور اس صورت میں ہم ان نتائج تک پہنچ جاتے ہیں، جو لازم طور پر اور ہمیشہ حقیقت کے مطابق ہوں گے۔ بے لوث ذہن چند ضابطوں کے مطابق کام کرتا ہے۔ ان میں سب سے مشہور ضابطہ منطقی قیاس ہے، کیونکہ بیشتر نئی صداقت کو پانے کے لئے قیاس ہی وسیلہ بنتا ہے۔ قیاس کبریٰ، صغریٰ اور ایک نتیجے پر مشتمل ہوتا ہے۔ کبریٰ کی صورت ایک عام بیان کی ہوتی ہے، مثلاً "سب انسان فانی ہیں"۔ صغریٰ ایک مخصوص بیان پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً "سقراط انسان ہے"۔ کبریٰ اور صغریٰ سے ایک نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

---

۵۱ Intellectualist Logic

مثلاً اس لئے "سقراط فانی ہے"۔ اور یہ نتیجہ اس بیان کی تعمیر کرتا ہے جو بیک وقت نیا بھی ہے اور صادق بھی۔

نتیجیت پسند قیاس پر جو تنقید کرتا ہے، وہ منطق عقلیہ کی جانب اس کے عام رجحان کا لازمی و امتیازی جزو ہے۔ یہ تنقید صرف اس استدلال پر مشتمل ہے کہ اگر نتیجہ (مقدمات سے) فی الواقع برآمد ہوتا ہے تو یہ نیا نہیں، اور اگر یہ نیا ہے تو (فی الواقع) برآمد نہیں ہوتا۔ چنانچہ، اگر یہ کبریٰ کہ "سب انسان فانی ہیں" دنیا کے تمام انسانوں کی مثالیں دیکھنے اور پرکھنے کے بعد وضع کیا گیا ہے، تو یہ محض کاذب ہے، کیونکہ اس کبریٰ میں اس قسم کے انسان ہرگز شامل نہیں، جیسے ایلی جاہ اور اسٹرلڈ برگس۔ ہاں، اگر اس کبریٰ کے دائرے سے اس قسم کے انسانوں یعنی ایلی جاہ اور اسٹرلڈ برگس کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ یا تو (۱) "وہ افسانوی ہیں" یا (۲) "وہ نوع انسان سے تعلق نہیں رکھتے" تب آخر میں، صرف دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں: (۳) چونکہ یہ نتیجہ محض اس انسان کی فنا پذیری کو ظاہر کرتا ہے، جس کا معاملہ لازم طور پر پہلے سے ہمارے زیر غور تھا، اور کبریٰ کی تعمیر سے قبل اس کا ایک اصلی انسان ہونا تسلیم کیا جا چکا تھا۔ اس لئے یہ نتیجہ فاسد ہے۔ (۴) ہم نے اپنی تعریف میں لافانیوں کو انسانوں کے خانے سے نکال دیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ پھر سقراط کے فانی ہونے کی تصدیق کرنا محض تکرار معنی ہے۔

چنانچہ اگر ہم اس کے باوجود عقلیت پسندوں کی ہاں میں ہاں ملائیں اور اس پر زور دیں کہ ہمارا نتیجہ منطقی طور پر متعین ہونا چاہئے، اور کامل طور پر صادق، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا نتیجہ کبھی نیا نہیں ہو سکتا۔ یہاں نتیجیت پسند، برجستہ یہ الزامی جواب دیتا ہے کہ جب نتیجہ نیا نہیں تو اس تک پہنچنے کی ضرورت؟ وہ ایک اور بات بھی کہتا ہے، یعنی یہ کہ فکر محض عملی طور پر، اور وہ بھی

اس وقت واقع ہوتی ہے، جب سوچنے والے کو یہ یقین ہو چکا ہو کہ وہ استدلال سے کسی نئے نتیجے پر پہنچ جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عملی فکر مقصدی ہوتی ہے۔ گویا یہ موقوف ہے اس ضرورت پر کہ ہم کسی نئے نتیجے پر پہنچنا چاہتے ہیں اور اس نتیجے کے لئے دو شرائط ضروری ہیں۔ پہلی یہ کہ وہ نیا ہو، دوسری یہ کہ وہ حقیقت کے مطابق ہو۔ لہٰذا عملی زندگی میں پتا چلتا ہے کہ نتیجہ جس حد تک نیا ہے، اسی حد تک وہ منطق سے متعین نہیں ہوتا۔ نیا نتیجہ ذہنی جست سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ محض ایک جوا ہے، صرف ذہن کی قیاسی پرواز ہے۔ اس کا جواز سوا اس کے کچھ نہیں ہو سکتا کہ یہ عملی طور پر درست ہے۔ لہٰذا نتیجیت پسند کی رائے میں استدلال اضافی اور وقتی ہوتا ہے۔ اضافی ان معنی میں کہ اس کا مدعا صاف طور پر کسی مقصد کی تکمیل ہوتا ہے اور وقتی اس معنی میں کہ جونہی نئے حالات پیدا ہوتے ہیں، اور یہ یکایک ان حالات پر چسپاں نہیں ہو سکتا، تو یہ خود بخود منسوخ ہو جاتا ہے۔

منطق عقلیہ لازم طور پر ایک طرح کی زمینِ شور ہے، اور اس کی حیثیت محض کتابی ہے۔ یہ جدّت کو بیچ کر تیقّن مول لیتی ہے، یہ صرف اس وجہ سے عقل کے مطالبوں کو پورا کرتی ہے کہ امورِ حقیقت کے تقاضوں کو پورا کرنا اس کے بس کی بات نہیں۔

لہٰذا عملی زندگی میں استدلال کو مقصد سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اور تمام قوانین کی صداقت خواہ وہ قوانین سائنس کے ہوں، یا ریاضی کے، یا منطق کے، صرف اس وقت مانی جاتی ہے، جب وہ نتائج ہمارے سامنے آ جائیں، جو ان قوانین کو اختیار کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ مابعد الطبیعیات: نتیجیت کی مابعد الطبیعیات پر زیادہ توجہ صرف کرنے کی ضرورت نہیں، سچ تو یہ ہے کہ اس فلسفے میں کسی قسم کی مابعد الطبیعیات موجود نہیں ہے، کیونکہ نظری حیثیت

میں نتیجیت پسند طریق فکر کسی بھی مابعد الطبیعات سے کام لے سکتا ہے، حقیقت کا وہ تصور، جو ڈاکٹر شلر نے اپنی کتاب "مطالعۂ انسیت"[1] میں منظم طور پر پیش کیا ہے اور جس کے مؤید پروفیسر ڈیوئی بھی ہیں، نہایت اہم معنی میں نتیجیت کے نظریۂ صداقت کا شاخسانہ ہے۔ یہ نظریہ جائز طور پر، وہ مابعد الطبیعیات کہلانے کا دعویدار ہو سکتا ہے۔ جس کی نتیجیت کو ضرورت ہے۔

ڈاکٹر شلر کا تصور، اگرچہ بڑی حد تک نتیجیت کے نظریۂ صداقت سے متعین و متاثر ہوا ہے تاہم جزوی طور پر، وہ ایک دوسرے ماخذ سے اُبھرا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ نتیجیت پسند ادراک کے باب میں ارادے پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم حقیقت کی رَد و اور روانی میں سے صرف ان وقوعات[2] کو چن لیتے ہیں، جن سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ کیوں ہوتا ہے؟ اس لئے کہ ہمارے ذہن نے اس مقصد کے ماتحت چند تعقلات قائم کر لئے ہیں، اور اگرچہ ہمارے لئے اس بے حس مادے کے وجود سے انکار ممکن نہیں، جو اس ادراکی قطع و برید کا مواد ہوتا ہے، تاہم حقیقت کے جوہر تک نہ ہماری رسائی ہو سکتی ہے، اور نہ وہ ہمارے علم میں آتا ہے، رہے وہ وقوعات جنھیں ہم معلوم کرتے ہیں۔ سو ان کا حال یہ ہے کہ وہ صرف ادراک کے دوران میں ہماری دلچسپی کی خاطر نیا روپ لے کر اور ایک قسم کا سوانگ بھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں۔

اس طور پر فعل ادراک، جو ہر کہ وقوعہ کو بدل ڈالتا ہے۔ حقیقی معنوں میں اس کی تخلیق کرتا ہے تمام علم فعل کے تابع ہے۔ اور وہ چیز جو دراصل وقوعے کے معلوم ہونے کا تعین کرتی ہے اس کے سوا کچھ نہیں کہ آیا وہ وقوعہ ہمارے مقاصد فعل کے حق میں مناسب ہے یا نامناسب۔

---

[1] Studies in Humanism　[2] Facts　Fact — وقوعہ

اور چونکہ وہی علم، جو ہم کسی وقوعے کے بارے میں رکھتے ہیں، اس وقوعے کو حقیقت کے ایک جداگانہ عنصر کی حیثیت سے عالمِ وجود میں لاتا ہے، لہٰذا یہ بات صاف ہے کہ ہر وہ چیز جسے ہم جانتے ہیں، ہمارے جاننے سے متاثر ہوتی ہے، چنانچہ کوئی وقوعہ جسے ہم جانتے ہیں، ہمارے علم سے آزاد نہیں ہو سکتا، جو ہمیں اس کے بارے میں حاصل ہوتا ہے۔ یہ ماحصل نتیجیت کے تصورِ علم سے پوری مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ اگر تمام علم مقاصدِ فعل کے لئے ظہور میں آتا ہے تو پھر یہ ماننا لازم ہے کہ جو علم ہم کسی وقوعے کے بارے میں رکھتے ہیں اس میں یہ بات مضمر ہوتی ہے کہ ہم نے معلوم شدہ وقوعے پر فعلی اثر ڈالا ہے۔ اب، اگر کوئی علم ایسا ہے، جو نہ معلوم شدہ چیز کو بدلتا ہے اور نہ متاثر کرتا ہے، تو وہ محض بے لوث علم ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ نتیجیت پسند ایسے بے لوث علم کا سرے سے منکر ہے

یہ نتیجہ، فلسفۂ نتیجیت کے تصورِ صداقت سے بھی کامل طور پر ہم آہنگ ہے، نتیجیت کو اس تصور سے تقویت پہنچتی ہے اور اس تصور کو نتیجیت تقویت بخشتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ توافق پیدا کیسے ہوتا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کسی وقوعے کے بارے میں یقین کا پیدا ہونا، اس وقوعے کو تبدیل کر دیتا ہے۔ اگر یقین وقوعے کو ہماری خواہشات کے مناسب حال بدلتا ہے، تو وہ یقین "کارآمد" ہے اور نتیجیت کے تصورِ صداقت کے مطابق "صادق" ہے، اگر اس کے برخلاف وقوعے سے متعلق ہمارے یقین نے، وقوعے میں ہماری چند خواہشات کے بھی خلاف تبدیلی پیدا کی، تو وہ یقین پوری طرح کارآمد ثابت نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کی جگہ ایک ایسا ترمیم شدہ یقین لے گا، جو وقوعے کو کسی اور انداز میں تبدیل کرے۔ اگر یہ ترمیم شدہ یقین، اطمینان بخش نتائج

پیدا کرتا ہے، تو یہ خود بخود پہلے یقین کے مقابلے میں زیادہ صادق ٹھہرتا ہے۔ پھر ترمیم شدہ یقین جس وقوعے کی تعمیر کرتا ہے وہ یقیناً اس وقوعے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہوتا ہے جو اس سے قبل ہمارے علم میں تھا۔ اسے یوں سمجھئے کہ حقیقت بالکل اسی طرح متواتر بنتی رہتی ہے جس طرح صداقت بنتی رہتی ہے۔ حقیقت اور صداقت دونوں کی تخلیق میں ایک مشترک عنصر کارفرما رہتا ہے اور وہ یہ کہ وہ یقین جو صادق ہے اور اختیار کر لیا گیا ہے، نیز وہ وقوعہ جو حقیقی ہے، اور تحقیق کیا گیا ہو یہ دونوں ایسی خواہشات کو تسکین دے سکیں جو ان کے اختیار اور تحقیق کی محرک ہوئی ہیں۔ گویا مکمل صداقت اور مکمل حقیقت ایک شاہراہ کے آخری سرے پر آپس میں مل جاتے ہیں، یہ شاہراہ وہ ہے جو ہمیں خواہشات کی مکمل تسکین تک لے جاتی ہے۔ یہ ہے وہ انداز جس میں نتیجیت پسند فلسفہ اس قاعدۂ اولیٰ کو کہ "انسان تمام اشیا کا پیمانہ ہے" نفسیات، منطق اور مابعد الطبیعیات کی کسوٹی مان کر انتہائی کامیابی کے ساتھ نباہ دیتا ہے۔

تنقید:- یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نتیجیت کو کسی وقت بھی مقبول عام فلسفیانہ نظریے کا درجہ حاصل ہوا ہے۔ اس فلسفے کو یا تو سائنسداں پسند کرتا ہے، یا وہ سیدھا سادہ عملی آدمی جس کا انداز فکر وجدانی ہے۔ کیونکہ اس نظریے میں اس کے وجدانی انداز فکر کو ایک نیم فلسفیانہ جواز مل جاتا ہے۔ اسے وہ پیشہ ور فلسفی پسند نہیں کرتا جس کی پرواز تخیل کو یہ نظریہ بنجر اور کتابی بتا کر پس پشت ڈال دینا چاہتا ہے۔ اب رہا یہ دعویٰ کہ نتیجیت کی مخالفت صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو کتابی ذہن رکھتے ہیں، جن کے اپنے مستقل اغراض ایسے منطقی قاعدوں اور قانونوں سے وابستہ ہیں جنھیں برابر خطرہ لاحق ہوتا جا رہا ہے۔ اس دعوے میں بہرحال شبہ ہے حالانکہ نتیجیت پسند

ہم سے مخالفت کی صرف یہی وجہ منوانا چاہتا ہے۔

نتیجیت پر بڑے سنجیدہ اعتراضات کئے جا سکتے ہیں اور کئے گئے ہیں، جن کا منشا بظاہر نتیجیت کے اس دعوے کی تردید ہے کہ اس نے فکر اور حقیقت کی ماہیت کا اطمینان بخش حل پیش کر دکھایا ہے، ان میں سے چند اعتراضات پر مختصر تبصرہ ضروری ہے۔

نتیجیت پسند کی رائے میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تجربہ ایک مسلسل مد و جزر ہے، یا ایک رود بار ہے۔ ادراک کنندہ کے اغراض کے مطابق ذہن اس میں سے چند پہلو منتخب کر لیتا ہے اور اس کے ان پہلوؤں کو روزمرہ کی زندگی کے خانوں میں ٹھیک ٹھیک بٹھانے کی کوشش کرتا ہے لیکن اگر ذہن واقعی کوئی غیر معین رود بار یا لطخہ ہے، جو امتیاز سے اسی قدر بری ہے جتنا کہ ایک سادہ سفید ورق، تو پھر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ذہن اس میں سے چند مخصوص چیزوں ہی کو کیوں چنتا ہے، دوسری چیزوں کو کیوں نہیں چنتا۔ مثال کے طور پر یہ کیوں ہو کہ میرا ذہن اس چیز کو جس پر میں اس وقت بیٹھا ہوا ہوں، کرسی کے نام سے پکارے اور کرگدن نہ کہے، تاوقتیکہ خود اس حقیقت میں کوئی ایسی خاص خصوصیت یا نمایاں علامت نہ پائی جائے جو مجھے فی الواقع اس پر مجبور کرے کہ میں اسے کرگدن نہ کہوں، کرسی کہوں، تو کیا اس وجہ سے یہ ماننا لازم نہیں آتا، جیسا کہ بیشتر فلسفی مانتے چلے آئے ہیں کہ حقیقت خصوصیات سے قطعاً عاری نہیں ہوتی، اور نہ امتیازات سے بالکلیہ بری ہوتی ہے، بلکہ اس میں چند بنیادی امتیازات موجود ہوتے ہیں جنھیں مبادیات ان کر ہمارا ذہن ایسی دنیا کا ڈھانچا تعمیر کرتا ہے جو سائنس اور اوسط درجے کی عقل دونوں کے علم میں آسکتی ہے۔ اس مسئلے پر ہم ان میں سے جو رائے قائم کریں، بہر حال نتیجیت ایک مخمصے میں پڑ جاتی

ہے۔ آیئے، اب ہم ان دو متبادلات پر الگ الگ نظر ڈالیں۔

(۱) اگر ایک طرف یہ صحیح ہے کہ ہمارا ذہن تجربے کی رو میں سے، جو چیز چاہے من مانے طور پر چن سکتا ہے اور حقیقت اس کے راستے میں کوئی رخنہ یا رکاوٹ پیدا نہیں کرتی، گویا مختصر الفاظ میں، جیسا کہ نتیجیت پسند کا دعویٰ ہے، اگر ذہن اپنے وقوعات خود بناتا ہے، تو پھر اس کا جواب کیا ہے کہ ایک ایسا وقوعہ اپنے خالق کے مقاصد کو کیوں کر شکست دے سکتا ہے؟

نتیجیت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سائنس کے قوانین کو اصولِ موضوعہ خیال کرتی ہے جن کی صحت اور عدم صحت کا انکشاف بتدریج ہوتا ہے اور اس پر موقوف ہے کہ یہ اصول وقوعہ سے مطابقت پیدا کرنے میں کس حد تک کامیاب یا ناکام رہتے ہیں لیکن اگر ہم اپنے وقوعات کا انتخاب خود کرتے ہیں تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ ہمارے ان اصول موضوعہ کی تصدیق نہ کریں جنھیں ہم نے بنایا ہے۔ نتیجیت کے نزدیک کچھ اصول موضوعہ درست ثابت ہوتے ہیں اور صادق ٹھہرتے ہیں اور کچھ ناکام رہتے ہیں اس لئے متروک ہو جاتے ہیں۔ اس کے معنی صاف طور پر یہ ہیں کہ نتیجیت اس امکان کو تسلیم کرتی ہے کہ وقوعات کبھی تو مفروضے پر ٹھیک اترتے ہیں اور کبھی نہیں لیکن یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ وقوعات کی تشکیل سے بحث کرنے والی نفسیات میں جس پر نتیجیت کی بنیاد اٹھائی گئی ہے، اس قسم کا کوئی امکان دور دور تک نہیں ملتا۔

لہٰذا یہ بات بآسانی سمجھ میں نہیں آتی کہ خود نتیجیت کے مقدمات کی روشنی میں کوئی اصولِ موضوعہ یا نتیجیت پسندوں کے الفاظ میں، کوئی دعوائے صداقت کامیاب ہونے سے کس طرح قاصر رہتا ہے، کیونکہ یہاں اس سے بحث نہیں کہ اسے اختیار کرنے پر کیا نتائج پیدا ہوتے ہیں بلکہ اصل معاملہ

یہ ہے کہ جب ہم نے حقیقت کی رو میں سے اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لئے یہ اصول موضوع منتخب کیا ہے تو اسے لازماً ان مقاصد کو کامیابی سے ساتھ پورا کرنا چاہئے۔ لیکن اگر صورت حال یہی ہے تو نتیجیت پر اسی خامی کا الزام عائد ہوتا ہے۔ جو وہ اپنے حریفوں پر عائد کرتی ہے، یعنی یہ کہ دوسرے نظریے ہمیں کوئی ایسا معیار عطا نہیں کرتے جس کے مطابق صادق اور کاذب یقینوں میں امتیاز کیا جا سکے۔

اب یہ نظریہ کہ ذہن تجربہ کی غیر متعین رو میں سے اپنے وقوعات کا انتخاب کرتا ہے، کچھ ایسی سخت مشکلات پیدا کرتا ہے کہ نتیجیت کا نظریہ صداقت ہی نہیں، انسیت کا نظریہ حقیقت بھی بالکل یکساں طور پر ان مشکلات میں گرفتار نظر آنے لگتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس مفروضے کو بنیاد بنا کر ہم یہی نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ ذہن اپنے وقوعات کی تعمیر خود کرتا ہے، صرف اُن وقوعات کے حقیقی ہونے کا اعلان کرتا ہے، جو اس نے اپنی دلی خواہش کے مطابق تیار کئے ہیں اور جو انسانی مقصد کی پیداوار ہیں گویا صرف وہ وقوعات حقیقی ہیں، جو ہمارے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں اور بدقسمتی سے اس صداقت کا انکار ممکن نہیں کہ بہت سے وقوعات ہمارے مقاصد کو شکست کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ وقوعات کس طرح وجود میں آتے ہیں؟ نتیجیت پسند کی تعریف کے مطابق وہ وقوعہ حقیقی ہے، جسے اس لئے منتخب کیا گیا ہے کہ اس سے ہمارے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ بلکہ دراصل مقاصد کی تکمیل میں کارآمد ثابت ہونا ہی اُسے "حقیقی" بناتا ہے۔ لہٰذا نتیجیت پسند چاروناچار اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ناگوار وقوعات التباسی ہوتے ہیں۔ نتیجیت پسند جن مدارج سے گزر کر اس نتیجے تک پہنچتا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:-

ہم صرف ان وقوعات کو تسلیم کرتے ہیں، جنھیں خود ہم نے منتخب کیا ہے۔ نیز ہم ان وقوعات کو منتخب کرتے ہیں، جو ہمارے مقاصد کو پورا کرتے ہیں، لہٰذا یا تو (۱) ان وقوعات کو جاننا ناممکن ہے جو ہمارے مقاصد کو پورا نہیں کرتے ورنہ (۲) اگر یہ نتیجہ تجربے کے خلاف ثابت ہوتا ہے، تو وہ وقوعات جن کا علم ہمیں ہوتا ہے مگر جو ہمارے مقاصد کو پورا نہیں کرتے، لازم طور پر غیر حقیقی ہیں محض ظواہر ہیں، نتیجے کے طور پر ہم پھر اس قدیمی امتیاز کو ماننے پر مجبور ہیں، جو ظواہر کی دنیا یعنی تجربے کی دنیا کو، حقیقت کی دنیا سے الگ کرتا ہے، ہمیں اس امتیاز کو اتنا ہی مکمل تسلیم کرنا ہوگا جتنا کہ کانٹ اور ہیگل جیسے تصوریت پسند فلسفیوں نے کیا ہے، اور جس پر نتیجیت پسند مسلسل و متواتر حملے کرنے سے باز نہیں آتا، سچ تو یہ ہے کہ نتیجیت پسندوں کا وہ تصور، جو انھوں نے حقیقی وقوعات کے بارے میں قائم کیا ہے صرف حقیقت کی دنیا میں صحیح ہو سکتا ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ حقیقت کی دنیا وہ دنیا نہیں ہے جسے ہم جانتے ہیں۔ لہٰذا یہ نظریہ رسل کے الفاظ میں اس قضیے کی تفصیل ہے کہ "اس دنیا میں زندگی جنت سے کم نہیں جہاں فلسفہ صداقت کا معنی ہوتا" اور یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس سے کوئی فلسفی انکار کرنا پسند نہیں کرے گا۔

(۲) آئیے، اب دوسرے متبادل پر غور کریں۔

ممکن ہے کہ نتیجیت پسند ہمارے دلائل کے زور سے یہ بات مان لے کہ تجربہ کی رد بہرہ صفات سے یکسر محروم نہیں ہے۔ ممکن ہے وہ یہ بھی تسلیم کر لے کہ حقیقت کے اندر ابتدائی علامات اور چند واضح خصوصیات موجود ہوتی ہیں اور ذہن کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ان مبہم امتیازات میں سے جو حقیقت کے اندر موجود ہوتے ہیں، چند کا انتخاب کر لیتا ہے، ان پر زور دیتا ہے، ان میں

اضافہ کرتا ہے اور اس طرح خارجی اشیا کی اس ترقی یافتہ دنیا کو وجود میں لاتا ہے جس سے عام انسانی عقل آشنا ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ادراک بعض ان امتیازات کو شناخت اور منظم کرتا ہے، جو پہلے سے موجود ہوتے ہیں، نہ یہ کہ وہ ہمیں ایسے امتیازات سے روشناس کرائے، جو موجود نہیں ہیں۔ لیکن اگر حقیقت کا تصور مان لیا جائے تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ہم وقوعے کے انتخاب میں کوئی من مانی کارروائی نہیں کر سکتے۔ ہاں البتہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حقیقت کا خام مواد چند ابتدائی اور مبہم معروضات پر مشتمل ہوتا ہے، جو پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ ایک خاص ملے جلے انداز میں پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں، نیز یہ کہ حقیقت کے مواد میں وہ ابتدائی اور مبہم واقعات بھی شامل ہیں، جو پہلے سے موجود ہوتے ہیں اور ایک خاص ترتیب کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، تو پھر یہ امکان روشن ہو جاتا ہے کہ ایک ذہن حقیقت کا، جو تصور بھی کرے گا وہ دوسرے ذہن کے تصورِ حقیقت سے زیادہ صحیح ہوگا یا کم۔ خارجی اشیا کی جو دنیا بھی تعمیر کی جائے، وہ جس حد تک اس دنیا سے مشابہ ہوگی جس میں ابتدائی اور مبہم امتیازات پہلے سے موجود ہیں۔ اسی حد تک زیادہ صحت کی حامل ہوگی اور یہ کہ وہ تعمیر، جو من مانے انداز میں کی جائے گی اور پیش شدہ حقیقت کی خصوصیات کو نظر انداز کرے گی وہ نسبتاً صحت سے عاری ہوگی۔

مگر یہ نظریہ، کہ صداقت میں ایک ایسے ابتدائی نوعیت کے نظام کا پایا جانا ممکن ہے، جو مخلوق نہیں، بلکہ پہلے سے موجود ہے، صداقت کے معنی کے بالکل نئے تصور کا دروازہ کھول دیتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے یہ مفروضہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک شخص کا تصورِ صداقت دوسرے کے مقابلے میں زیادہ صادق ہو سکتا ہے اگر درحقیقت کوئی ایسا مفہوم موجود ہے جس کی رو سے الف کا تصورِ صداقت

(کہ پہلے سے دیئے ہوئے نظام کے ابتدائی خد و خال پر زیادہ سے زیادہ مبنی ہے) رٹ کے تصور سے (جس میں ان خد و خال کو یک سر نظر انداز کر دیا گیا ہے) زیادہ صادق ہے، تو کیا مختصر لفظوں میں صداقت کا یہ مفہوم وہی نہ ہوگا جو حقیقت کے نظریۂ مطابقت کی رو سے، حقیقت کا بتایا جاتا ہے یعنی ایسا مفہوم جس کی رو سے، صداقت کا نظریہ صادق وہی ہے جو صداقت کے عین مطابق ہو؟

یہ غور و فکر فوراً نتیجیت کے بنیادی اصول یعنی نظریۂ معنیٔ صداقت کی تنقید کا خیال دلاتا ہے نتیجیت کے نقادوں، بالخصوص برٹرینڈ رسل نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صداقت کے معنی کی یہ جو تعریف کی گئی ہے کہ "صداقت وہ ہے، جو ہیجانی تسکین بہم پہنچائے" اصل میں یہ تعریف لفظ "معنی" کے مبہم استعمال کا نتیجہ ہے۔

سب سے پہلے ہمیں ان دو قضیوں پر غور کرنا چاہئے جن میں لفظ "معنی" اپنے ان دو ممکن، مگر مختلف مفہوموں میں استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً یا تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ (۱) "بادلوں کے معنی بارش کے ہیں یا (۲) "ترشح کے معنی بارش کے ہیں"۔ چنانچہ جس مفہوم میں "بادلوں کے معنی بارش" کے لئے گئے ہیں وہ اس مفہوم سے قطعی مختلف ہے جس میں "ترشح کے معنی بارش کے لیے جا رہے ہیں۔ ہم بادلوں کو اس لئے بارش کے مرادف کہتے ہیں کہ وہ ان علی عناصر اور خصوصیات کے حامل ہیں، جو بارش پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور ترشح کو بارش کا ہم معنی اس لئے سمجھ رہے ہیں کہ ترشح کا لفظ اور بارش دونوں ایسی علامتیں ہیں جن سے دو مختلف ذہنوں میں آتے ہوئے یکساں خیال کا ابلاغ ہوتا ہے۔ اب عام طور پر لفظ "معنی" کو جو مفہوم دیا گیا ہے، وہ یہی بعد والا مفہوم ہے۔ چنانچہ اس سوال کو کہ "صداقت کے کیا معنی ہیں؟" اب یوں بیان کیا جا سکتا ہے "جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یقین ہی صداقت

ہے تو ہمارے ذہن میں کیا ہوتا ہے"؟

آیئے اب "معنی" کے ہر دو امکانی مفہوموں کی روشنی میں نتیجیت پسندوں کی دی ہوئی تعریف صداقت پر غور کریں۔ نتیجیت پسند اس سوال سے آغاز بحث کرتے ہیں۔ اس کا کیا سبب ہے کہ ہم ایک مخصوص یقین کے صادق ہونے کی توثیق کرتے ہیں؛ نفسیات کے جدید ترین نشو و نما کی روشنی میں اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہم ان یقینوں کی صداقت پر وثوق رکھتے ہیں۔ جو ہمارے مقاصد کو آگے بڑھاتے ہیں۔ ہم اس جواب کو قریب قریب صحیح تسلیم کر سکتے ہیں۔ اس قضیے سے کہ "وہ یقین جو ہمارے مقاصد کو آگے بڑھاتا ہے، ایسا یقین ہوتا ہے جس کی صداقت کی ہم توثیق کرتے ہیں" نتیجیت پسند یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "یہ حقیقت کہ ایک یقین ہمارے مقاصد آگے بڑھا رہا ہے ہمیں اس یقین کی صداقت کی توثیق پر آمادہ کرتی ہے۔" ہم اس نتیجے سے بھی اتفاق کر سکتے ہیں۔

اس منزل پر پہنچ کر نتیجیت پسند ایک اور نتیجہ اخذ کرتا ہے، یہ نیا نتیجہ اخذ کرنے کے لئے "وہ معنی" کے اوپر بتائے ہوئے مفہوموں میں سے پہلے مفہوم سے کام لیتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ ایک مفہوم ایسا بھی ہے جس میں اگر "الف"، "ب" کی ہے، تو ہم زور دیتے ہیں کہ "الف" کے معنی "ب" کے ہیں۔ لفظ معنی کے اس مفہوم کو وہ صداقت کی تعریف پر منطبق کرتا ہے۔ پھر اس معنی سے کہ "ہمارے مقاصد کو آگے بڑھانے والا یقین ہی دراصل ہم سے یقین کی صداقت منواتا ہے" وہ یہ قضیہ مزید اخذ کرتا ہے کہ "ہمارے مقاصد کا آگے بڑھانا ہی وہ معنی ہیں جو صداقت میں پائے جاتے ہیں۔"

اس قضیے کے استقرار کے بعد نتیجیت پسند سمجھتا ہے کہ اس نے صداقت کی اطمینان بخش تعریف بہم پہنچا لی ہے۔ اور یہ مان بھی لینا چاہیئے کہ اس نے اس کی تعریف کر دی ہے۔ مگر یہ

تعریف معنی کے اوپر دئے ہوئے مفہوموں میں سے پہلے مفہوم کی اصطلاح میں کی گئی ہے یعنی اس مفہوم میں جس میں بادل کے "معنی" بارش کے ہیں، اس وجہ سے کہ بادل بارش کی علت ہے لیکن ہم پہلے اتفاق کر چکے ہیں کہ "یہ لفظ معنی کا وہ مفہوم نہیں ہے. جو عام طور سے مستعمل ہے اور بالخصوص یہ وہ مفہوم بھی نہیں ہے، جو یہ سوال کرتے وقت ہمارے ذہن میں ہوتا ہے کہ صداقت کے کیا معنی ہیں؟"

لہٰذا اگر ہم یہ مان لیں کہ (الف) ایک یقین کو صادق کہتے وقت ہمارے ذہن میں جو کچھ ہوتا ہے اور (ب) جو کچھ ہم سے یقین کو صادق کہلواتا ہے. ان دونوں میں فرق ہے، تو یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ صداقت کے معنی کی نتیجیت پسندانہ تعریف (ب) کی توضیح کی حیثیت سے توثیق کی جاسکتی ہے لیکن اس سے (الف) کی صحیح ترجمانی نہیں ہوتی. نتیجہ یہ نکلا کہ صداقت کے معنی "ہمارے مقاصد کے آگے بڑھانے" کے علاوہ بھی کچھ اور ہونے چاہئیں۔

صداقت کے دراصل کیا معنی ہیں؟ یہ سوال فلسفے کے سب سے زیادہ نزاعی امور میں سے ہے. اور اس سے بہت سے دلچسپ مسائل پیدا ہوتے ہیں. بہرطور یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی بحث ہمارے موجودہ باب کے حدود سے باہر ہے. فی الوقت ہمارے لئے صرف اس قدر ثابت کر دینا کافی ہے کہ صداقت کے معنی نتیجیت پسندوں کے بتائے ہوئے معنی سے قطعی الگ ہیں. اگر کسی یقین کی صداقت کی نشان دہی اس کے افادہ سے نہیں کی جاسکتی، تو یہ نظریہ کہ صداقت انسان کی مخلوق ہے، منہدم ہو جاتا ہے. کیونکہ اس نظریے کا منشا یہ ہے کہ جن یقینوں کی خاطر ہم صداقت کو اپناتے ہیں انھیں کی ترقی پذیر جانچ پڑتال سے صداقت

در خور ش آتی ہے۔

یاد رہے کہ نتیجیت پسند کے نزدیک یقین کی دو قسمیں ہیں اور وہ دونوں میں فرق کرتا ہے پہلا وہ یقین جو تجربے کی کسوٹی پر نہیں پرکھا گیا ہے اور جس کو "دعوائے صداقت" کہتے ہیں۔ دوسرا وہ جس کے نتائج تشفی بخش ثابت ہوئے ہیں اور جس کی صداقت کی صحت مسلّم ہو چکی ہے لیکن نتیجیت پسند نظریے کے بین السطور میں، جو نفسیاتی دلیل کارفرما ہے، وہ صرف اس امر واقعہ کا اقرار کرتی ہے کہ جو یقین ہمارے مقاصد کو آگے بڑھاتے ہیں۔ دراصل وہی ہوتے ہیں جنھیں غور و فکر کے بعد بھی ہم صادق کہنے پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ اصرار اسی سبب سے ہوتا ہے کہ وہ ہمارے مقاصد کو آگے بڑھاتے ہیں لیکن جب تک ہم ایک یقین کی صداقت کو ان خواص کا ہم معنی قرار نہ دیں جن کا پایا جانا اس یقین کے صادق کہلانے کی شرط ہے۔ اس وقت تک محض یہ امر واقعہ کہ ہم غور و فکر کے بعد بھی کسی یقین کے ماننے پر مضبوطی سے قائم ہیں، اس کی علامت نہیں ہو سکتا کہ وہ یقین صادق ہے۔ بہت سے یقین جو بڑی طویل مدتوں تک اکثر مفکرین کا ایمان رہے ہیں انھیں جب بھی حقیقت کی کسوٹی پر رکھ کر دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ وہ کامل طور پر صادق نہیں تھے، مثلاً یہ یقین کہ کہ زمین چپٹی ہے۔

پس نتیجیت پسند نظریے کو صرف اس حد تک محفوظ تصور کیا جا سکتا ہے، جہاں تک وہ اس کا مدعی ہے کہ (۱) ہم ان یقینوں کی صداقت تسلیم کرنے کی جانب رجحان رکھتے ہیں، جو ہیجانی طور پر تسکین بخش ہوتے ہیں۔ (۲) ہم کسی یقین کی صداقت کے تسلیم کیے جانے پر اس وقت تک اصرار کرتے ہیں جب اس کی تیولیشن کے نتائج تشفی بخش پائے جاتے ہیں۔ اس پر اس دعوے کا اضافہ

غلط ہے کہ (۳) ایسے خواص ہی (مثلاً تشفی بخش نتائج کا خاصہ، جو یقین کے صداقت قرار دئے جانے کی علت ہوتا ہے) یقین کی صداقت کے مترادف ہیں۔

چنانچہ یہ اچھی طرح ذہن میں رکھنا چاہئے کہ اگر نتیجیت پسندوں کی نفسیات کے مالہ وماعلیہ کو منطقی انداز میں آگے بڑھایا جائے اور حقیقت کو محض ایک ایسی چیز سمجھ لیا جائے جو مسلسل بدلتی رہتی ہے اور جس کی کوئی خصوصیات نہیں ہوتیں اور ہم اس کے بعض پہلوؤں کو بغیر کسی اصول کے منتخب کر لیتے ہیں۔ اور اس میں سے معروضات یا اشیا تراش لیتے ہیں۔ تو اس صورت میں یہ نظریہ کہ صداقت کے معنی وقوعے سے کامل مطابقت کے ہیں بے معنی ہو جاتا ہے۔ حقیقت کے اس تصور سے کوئی بھی یقین ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ اپنے یقینوں کی تصدیق کے لئے ہم خود وقوعات کی تشکیل کرتے ہیں اس لئے ہر یقین صادق ہوگا۔

ہر چند کہ نتیجیت پسندوں کے نظریۂ صداقت کے تسلیم کرنے سے ہر یقین کو لازماً صادق ماننا پڑتا ہے۔ تاہم جب ہم ان کے نظریۂ ادراک کو تسلیم کر لیتے ہیں تو نظریۂ صداقت کے نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔

(۵)

برگساں کا فلسفہ

(۱)

برگساں نے اپنے فلسفے کے خاص خاص نظریات کی وضاحت تین کتابوں میں کی ہے۔ جن کے اردو ترجموں کے نام یہ ہوں گے۔ "زمان و اختیار"[۱] جس کی اشاعت ۱۸۸۹ء میں ہوئی "مادہ و حافظہ"[۲] جس کا سال اشاعت ۱۸۹۶ء ہے، اور "تخلیقی ارتقا"[۳]، جو ۱۹۰۷ء میں دنیا کے سامنے آئی جس فلسفے کی تفسیر ان کتابوں میں کی گئی ہے۔ وہ اگرچہ اپنے ظاہری خد و خال اور وضع قطع کے لحاظ سے آسان ہے لیکن اس کی اساس ایک ایسا مرکزی اصول ہے جس پر پوری طرح عبور حاصل کرنا نہایت دشوار ہے۔ جس طرح تجیت پسندوں نے اپنے اضافی نظریوں کی امداد کے لئے فرد طاغورس کے اس قول سے سند حاصل کرنے کی کوشش کی ہے کہ "انسان تمام

Cecreative Evolution ۳ Matter and Memory ۲ Time and Free Will ۱

اشیا کا پیمانہ ہے" بالکل اسی طرح برگساں نے ہرقلیطوس کے اس مشہور حکیمانہ قول کو اپنا لیا ہے کہ "ہر شے (مسلسل) بدلتی رہتی ہے"۔ اور پھر اسے خود اپنے فلسفہ کا مرکزی اصول مان کر اس کی تفصیلات کو زیادہ سے زیادہ واضح انداز میں بیان کیا ہے۔ بظاہر یہ نہایت سادہ اور سلیس بیان ہے لیکن برگساں کے فلسفے کا مطالعہ کرتے وقت سب سے بڑی مشکل اسی بیان کے سمجھنے میں پیش آتی ہے۔ اور اگرچہ اس بیان کو کائنات کے اس عام فہم تصور سے ہم آہنگ کرنے کیلئے جس کے نزدیک کائنات اس ٹھوس اشیا پر مرکب ہے، جو فضائے بسیط میں پھیلی ہوئی ہیں برگساں نے انداز بیان کی صفائی، اسلوب نگارش کی دلکشی اور پرتخیل درک کی فراوانی کے جو نمونے پیش کئے ہیں وہ افلاطون کے بعد کسی فلسفی کے حصہ میں نہیں آئے، تاہم اس کا نظریہ عام انسان کے لئے اب بھی سنگ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہ زیادہ مناسب ہوگا کہ سہولت کی خاطر ہم برگساں کے مرکزی اصول سے متعلق اپنی بحث کو تین فصلوں میں تقسیم کرلیں۔ پہلی فصل میں ہم فکر کے ان طریقوں پر غور کریں گے، جن کے توسل سے برگساں اس اصول تک پہنچتا ہے، دوسری فصل میں ہم اس کی ماہیت سے بحث کریں گے اور تیسری فصل میں ہم اس ملکے پر نظر ڈالیں گے، جس کے ذریعے ہم اس اصول سے آگاہ ہوتے ہیں، پھر ہم ان نتائج کا غائر مطالعہ کریں گے جو اس اصول کو تسلیم کرلینے سے پیدا ہوتے ہیں خصوصًا وہ پہلو جو عقل کی خاصیت اور ماہیت سے بحث کرتا ہے

(۱) وہ راستہ جس پر برگساں اپنے اس مرکزی اصول کی تلاش میں گامزن ہے کہ ہر شے تغیر ہے، خاص طور پر حیاتیات اور نفسیات کے حدود میں سے ہو کر گزرتا ہے۔

(الف) **حیاتیات**:- برگساں کا فلسفہ حیاتیات کے مطالعہ پر بہت کافی توجہ صرف کرتا ہو وہ عمل ارتقا کی وضاحت بالکل نرالے انداز میں کرتا ہے۔

ارتقا کے وقوعات کو آج ہر شخص تسلیم کرتا ہے۔ ان وقوعات کو بنیادی طور پر ایسے دو اصولوں میں سے ایک دوسرے کے عمل سے منسوب کیا جاتا ہے، جو باہم گر حریفانہ حیثیت رکھتے ہیں۔ ڈارون کا خیال ہے کہ جو اتفاقی تبدیلیاں انواعِ حیات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں، وہ ہنگامی طور پر واقع ہوا کرتی ہیں۔ اور ان میں سے جو تبدیلیاں انواع کے ماحول سے بیش از بیش تطابق رکھتی ہیں۔ ان کا میلان اس طرف ہوتا کہ وہ اپنے وجود کو قائم رکھیں اور بار بار اپنی تخلیق کرتی رہیں۔ یہ تمام کا تمام عمل محض ایک اتفاقی معاملہ ہے اور اس میں کسی ارادی منصوبے یا محرک قوت کی کارفرمائی کا پتا لگانا ناممکن ہے۔ لیمارک کی رائے میں ماحول سے تطابق[1] پیدا کرنا ارتقا کا فیصلہ کن عامل ہے۔ جب ماحول تبدیل ہوتا ہے تو انواعِ حیات اپنے کو اس کے موافق بنانے کے لئے نئی نئی ترتیبوں سے کام لیتی ہیں۔ وہ انواع جو ضروری موافقتوں کی تکمیل میں زیادہ کامیاب ہوتی ہیں۔ زندہ رہنے کی جانب رجحان رکھتی ہیں، بقیہ نیست و نابود ہو جانے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ اب جہاں تک ایک لازمی نکتے کا تعلق ہے ارتقا کے یہ دونوں نظریے آپس میں متفق ہیں یعنی دونوں ہی ارتقا کے تمام تر عمل کو میکانکی اصولوں پر تصور کرتے ہیں۔ دونوں ہی کسی ایسے ذہن یا مقصد کا وجود ماننے کو غیر ضروری سمجھتے ہیں، جو یہ توجیہ کرے کہ ارتقا کا عمل کس طرح اور کیوں واقع ہوتا ہے۔

ارتقا کے یہ نام نہاد میکانکی نظریے کائنات کو کچھ اس طرح کی چیز خیال کرتے ہیں جیسے

---

[1] Adaptation

کسی بہت بڑی گھڑی کی حرکات سے پیدا شدہ نتائج۔ جیسے ہی گھڑی میں کوک بھری جاتی ہے (وہ عمل جن کی توجیہ سے میکانکی عاجز ہیں کیونکہ کوک بھرنا برابر ہے اس میکانکی عمل کے جسے علتِ اولیٰ کہتے ہیں، مگر وہ اس عجز پر کوئی پشیمانی محسوس نہیں کرتے) کائنات کا تمام عضوی نظام غیر معین طور پر آگے بڑھنے لگتا ہے اور اس کا یہ آگے بڑھنا نتیجہ ہوتا ہے صرف اجزا کے تعامل[1] کا۔ جو غیر ارادی طور پر خود بخود واقع ہوتا رہتا ہے۔

اب یہ نظریہ ارتقا ہے جس پر برگساں اعتراض کرتا ہے۔ وہ حشراتی، حیوانی اور نباتی زندگی سے لئے ہوئے مظاہر کی ایک لمبی فہرست مرتب کرتا ہے۔ ان مظاہر کے متعلق اس کا دعویٰ ہے کہ میکانکی اصولوں پر ان کی توجیہ ناممکن ہے۔ جن عوامل پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ارتقا، ماحول سے تطابق اور اصلح[2] کی اتفاقی بقا کا تعین کرتے ہیں، وہ سب (مثال کے طور پر ان چیزوں کی توجیہ میں قطعی ناکام ثابت ہوتے ہیں، جیسے انواع کا طبعی تغیر یا انواع میں تبدیلیوں کا واقع ہونا خصوصاً ناگہانی تبدیلیوں کے ایسے مخصوص نمونے جو انقلاب[3] نوعی کہلاتے ہیں۔ یہ عوامل اس قسم کے مظاہر کی توجیہ سے بھی قاصر ہیں جیسے قلب ماہیت کا عمل جس سے کیڑا گزرتا ہو۔

برگساں خاص طور پر یہ سوال کرتا ہے کہ اگر ارتقا میں فیصلہ کن عامل ماحول کا تطابق ہے، تو اب سے ہزاروں سال پیشتر ہی ارتقا کا عمل بند کیوں نہیں ہو گیا؟ وہ کہتا ہے کہ ایک

---

۱ Interaction　　۲ Fittest

۳ Mutation اب عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ بعض انواع ناگہانی اور اہم تغیرات ظاہر کر کے تبدیل ہوتی ہیں۔ یہ تغیرات تدریجی نشو و نما کے کسی سلسلے کی آخری منزل نہیں ہوتے بلکہ انواع کے ماحول میں تبدیلی کے بغیر خود بخود اچانک واقع ہوتے ہیں۔ یہ ناگہانی تغیرات انقلاب نوعی کہلاتے ہیں۔

نہایت ہی حقیر قسم کا عضویہ بھی بالکل ہماری طرح ان حالات سے تطابق رکھتا ہے، جن پر اس کی حیات کا انحصار ہے اور جن کا اندازہ اس نے زندگی کو قائم رکھنے میں کامیابی کے ذریعے لگایا ہے تو پھر وہ زندگی، جو اپنے کو حالات کے مطابق بنانے میں کامیاب ہو چکی ہے، خود پیچیدہ تر کیوں بنتی جا رہی ہے، اور پیچیدہ تر بھی زیادہ سے زیادہ خطرناک اندازمیں ؟ حیات وہیں کیوں نہ رک گئی، جہاں کہیں اس کے لئے رک جانا ممکن تھا ؟ وہ آگے کیوں بڑھتی جا رہی ہے ؟ واقعی کیوں، جب تک یہ نہ ہو کہ کوئی ایسی ترنگ ہے، جو اسے بلند سے بلند تر منزل مقصود کے راستے میں بڑے سے بڑے خطرے مول لینے پر اکسا رہی ہے ؟

یہ ترنگ ایک قسم کا پر حیات تلاطم ہے۔ یہ ایک طبعی اصول ہے، جو زندگی میں جاری و ساری ہے، جو زندگی کو آگے بڑھنے پر مجبور کرتا ہے، جو فی الحقیقت وہ سب کچھ ہے جس کا نام حیات ہے۔ حقیقت میں جوشِ حیات[۱] ہی وہ چیز ہے جو برگساں کے فلسفے کی اس قدر شہرت کا باعث ہوا ہے۔ برگساں کا دعویٰ ہے کہ یہ جوش حیات ہی وہ قوت ہے، جو ارتقا کو آگے بڑھاتی رہتی ہے اور اس کے بغیر یہ بتانا ناممکن ہے کہ ارتقا کی حرکت کیسے اور کیوں واقع ہوتی ہے۔ جن عوامل پر میکانکی زور دیتے ہیں، وہ ایک مقررہ وقت ہمارا ارتقا کی سمت متعین کرنے میں تو ضرور حصہ لیتے ہیں لیکن یہ بتانے سے قطعی قاصر ہیں کہ آخر ارتقا واقع ہی کیوں ہوتا ہے ؟

برگساں کہتا ہے "سچ یہ ہے کہ تطابق ارتقائی نشوونما کے پیچ وخم کی توجیہ تو کرتا ہے لیکن وہ اس حرکت کی عام سمت کی وضاحت نہیں کرتا، پھر خود حرکت کی توجیہ کا تو ذکر ہی کیا۔"

---

[۱] Elan Vital

پس، حیاتیات بھی واقعات کا ایک سلسلہ بہم پہنچاتی ہے، جس کی توجیہ کا سارا انحصار اس بات کے مان لینے میں ہے کہ کائنات کسی ایسی حیاتی قوت یا ترنگ کی تخلیق اور ظہور ہے جس کا کام مسلسل تغیر اور متواتر ارتقا ہے۔

(ب) نفسیات:۔ نفسیات کے واقعات بھی اسی قسم کے نتیجے کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ ارتقا کے میکانکی تصورات کی نظیر نفسیات کے نام نہاد نظریۂ متوازیت[1] میں ملتی ہے۔ یہ نظریہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ جیسی بھی تبدیلیاں جسم میں واقع ہوتی ہیں، اس کے ساتھ ساتھ ویسی تبدیلیاں شعور میں واقع ہوتی ہیں۔ چنانچہ اگر ہم علت و معلول کی نوعیت کا کوئی رشتہ تسلیم نہ بھی کریں، تب بھی اتنی بات تو بہرحال سچ ہے کہ تمام نفسیاتی مظاہر گویا عضویاتی تغیر و تبدل کا انعکاس ہیں اور یہ تغیر و تبدل ہی انھیں ممکن بناتا ہے۔

اس نظریے کی زیادہ انتہا پسند صورتیں ذہن کو انسانی ساخت کی ایک الگ ذات کی حیثیت سے ختم کردینے کی جانب مائل ہیں۔ ان نظریات کے نزدیک ذہن مجموعہ ہے ان عصبی متلازمات کا، جن پر دماغ مشتمل ہے یا نام ہے اس انتہائی لطیف مادے کا، جو دماغ کو چاروں طرف سے اس طرح گھیرے ہوئے ہے، جیسے کسی خدا رسیدہ بزرگ کے سر کا نورانی دائرہ۔ بہرکیف ذہن میں جو واقعہ بھی پیش آتا ہے، وہ نتیجہ ہوتا ہے کسی ایسی چیز کا، جو اس سے پہلے دماغ میں واقع ہو چکی ہے اور مادی واقعہ ہمیشہ اور ہر حیثیت سے ذہنی واقعے کو متعین کرتا، اور اس کی لازمی شرط ہوتا ہے۔

---

[1] Parallelist Theory

اس تصور کی مخالفت میں برگساں نے وقوعات کا ایک اور سلسلہ بیان کیا ہے، اور بتایا ہے کہ یہ تصور اس نئے سلسلۂ وقوعات سے کسی طرح ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ اختبارات[1] نے ثابت کر دیا ہے کہ دماغ کے بڑے بڑے حصوں کو قطع کر دینے، اور خود ان حصوں کو بھی کاٹ ڈالنے کا نتیجہ جو ذہنی افعال کی علت کا لازمی جزو خیال کئے جاتے تھے، کسی قسم کے نفسیاتی خلل میں رونما نہیں ہوا حالانکہ اگر ذہنی عمل مغزی[2] عمل کا لازمی نتیجہ ہے تو نفسیات میں تغیر و تبدیل لازماً واقع ہونا چاہئے تھا۔ غیر معمولی نفسیات، خصوصاً دہری شخصیت[3] کے مظاہر کسی ایسی عضویاتی[4] تبدیلی کے محتاج نہیں، جو ان سے مماثلت رکھتی ہو۔ تحت شعوری فعلیت کی توجیہ بھی متوازیت کے مفروضے کی بنیاد پر ممکن نہیں۔ برگساں اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ذہنی فعلیت، مغزی فعلیت کے پیدا ہونے کی شرط ہے اور چھلک کر اس سے باہر بہنے لگتی ہے۔ دماغ شعور نہیں ہے، اور نہ شعوری فعل کی علت ہے، وہ محض شعور کا مرکب[5] ہے، یعنی وہ نقطہ جہاں شعور مادے میں داخل ہوتا ہے اور جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، اس کی نشوونما کا کام خود شعور نے چند ایسے مقاصد کے پیش نظر کیا ہے، جو عمل کی ضرورت سے وابستہ ہیں۔

اگر ذہنی فعلیت بنیادی ہے اور مغزی فعلیت محض ضمنی ہے، اگر شعور دماغ کی احتیاج سے فارغ ہے، اور دماغ کو صرف چند مخصوص مقاصد کے لئے استعمال کرتا ہے، تو پھر ہم شعور کی تعریف کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ شعور بجائے خود جوشِ حیات ہے۔ برگساں کے اس

---

[1] Experiments

[2] Cerebral

[3] Double Personality

[4] Organ

مرکزی تصور کو سمجھنے کے لئے جن کی جانب حیاتیات ونفسیات، دونوں کے وقوعات نے اشارہ کیا ہے. ذرا زیادہ توجہ کے ساتھ اس بات پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہمارے شعور کی ماہیت واقعی کیا ہے، کیونکہ ہم جوشِ حیات کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم خود اپنے اندر اس کے اثرات ملاحظہ کریں۔

۲۔ جوشِ حیات :۔ اس کے بعد برگساں ہم سے شعور کی ماہیت کا غائر مطالعہ کرنے کو کہتا ہے۔ لفظ "موجود ہونے" کے ٹھیک ٹھیک معنی اس وقت کیا ہوتے ہیں، جب (مثلاً) ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم موجود ہیں" ؟

پہلی نظر میں شعور ان نفسیاتی حالتوں کا ایک سلسلہ معلوم ہوتا ہے جن میں سے ہر حالت اپنی جگہ واحد اور غیر محتاج ذات ہے، یہ حالتیں باہم، کسی ایک چیز کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک، مالا کے دانوں کی طرح لٹکی ہوئی ہیں جسے "ایغو" [1] کہتے ہیں لیکن غور کرنے سے فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ تصور غلط ہے. یہ غلطی خاص طور پر اس امر میں پائی جاتی ہے کہ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک حالت تبدیل ہو کر اپنی جگہ دوسری حالت کو دیدیتی ہے تو ہم یہ بات نظرانداز کر دیتے ہیں کہ یہ اس وقت بھی تبدیل ہوتی ہے، جبکہ یہ اپنی ذات کو ایک ہی جگہ پر قائم رکھتی ہے. برگساں کہتا ہے کہ "اندرونی حالتوں میں سے سب سے زیادہ محکم، یعنی غیر متحرک شے کے بصری ادراک کو لیجئے. یہ ممکن ہے کہ شے وہی شے رہے، ہو سکتا ہے کہ میں اسے ایک ہی زاویے سے اور ایک ہی روشنی میں دیکھوں، تاہم اس کا وہ نظارہ جو میں اس وقت (اس لمحے میں)

---

[1] Ego

کر رہا ہوں اس نظارے سے مختلف ہے، جو میں نے ابھی ابھی (اب سے پہلے لمحے میں) کیا ہے، حالانکہ پہلا نظارہ دوسرے سے صرف ایک لمحہ پرانا ہے۔ یہاں میرا حافظہ برابر کار فرما ہے، جو ماضی کے کچھ حصے کو حال میں لے آتا ہے۔ میری ذہنی حالت، جیسے جیسے وہ زمانے کی شاہراہ پر آگے بڑھتی ہے، اس مدت کے ساتھ ساتھ ابھرتی اور پھیلتی چلی جاتی ہے، جس کا ذخیرہ وہ جمع کرتی ہے۔ خارجی اشیا سے متعلق ہمارے ادراک کا یہ معاملہ ہے تو اسے ہماری داخلی حالتوں، یعنی ہماری خواہشوں ہمارے ہیجانوں، ہمارے ارادوں وغیرہ کے متعلق اور بھی زیادہ صحیح ہونا چاہیے۔ برگساں کے الفاظ میں نتیجہ یہ نکلا کہ "ہم بغیر رکے بدلتے رہتے ہیں، اور خود حالت بھی تغیر کے سوا کچھ اور نہیں" کوئی احساس، کوئی تصور، کوئی ارادہ ایسا نہیں جو ہر لمحہ تبدیل نہ ہو رہا ہو۔ اگر کوئی ذہنی حالت بدلنا بند کر دیتی تو اس کی مدت کا بہاؤ بھی بند ہو جاتا۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک حالت سے دوسری میں چلے جانے اور اسی حالت میں رہنے کے درمیان، جسے "ایک ہی حالت" کہتے ہیں، کوئی حقیقی فرق نہیں۔ ہم ایسے فرق کا صرف تخیل کرتے ہیں، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تغیر کو ہم صرف اس وقت دیکھتے ہیں جب مسلسل تغیر کسی ایک حالت میں اتنا زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے کہ وہ ہمیں اپنی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہم یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ ایک حالت دوسری حالت کے حق میں دستبردار ہو گئی ہے اس طرح ہم متواتر ذہنی حالتوں کا ایک سلسلہ فرض کر لیتے ہیں، کیونکہ ہم ان کی طرف متواتر ذہنی افعال کے سلسلے کی صورت میں متوجہ ہونے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو ایسے موجودات خیال کرنے لگتے ہیں، جو تغیر کے باوجود قائم رہتے ہیں۔ جس طرح ہم یہ کہتے

ہیں کہ علیحدہ علیحدہ حالتیں موجود ہیں۔ جو تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اسی طرح ایک ایسے نفس کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جو بار بار تبدیل ہونے والی نفسیاتی حالتوں کا تجربہ کرتا ہے اور اسی نفس کے بارے میں ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ غیر متغیر و قائم ہے لیکن ہم تبدیل نہ ہونے والے "ایغو" کا تجربہ اس سے زیادہ نہیں کر سکتے جتنا کہ ہم غیر متغیر نفسیاتی حالت کا کرتے ہیں۔ ہم اپنے تجربے کو کتنا ہی طول کیوں نہ دیں، اس قسم کے تبدیل نہ ہونے والے "ایغو" تک کبھی نہیں پہنچ پائیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہے جو تغیر سے گزرنے کے بعد قائم رہے، کیونکہ ایسی کوئی چیز ہے ہی نہیں جو تبدیل نہ ہوتی ہو۔

اس لئے برگساں اس صداقت پر پہنچتا ہے کہ ہم بجائے خود وہ وجود ہیں، جو تغیر سے گزرنے پر نہیں۔ بلکہ تغیر کے وسیلے سے قائم ہے۔ ہماری حیات خود تغیر ہی کا دوسرا نام ہے، اسی کا ہم واقعتاً تجربہ کرتے ہیں اور اسی کی اندرونی حقیقت پر یقین رکھتے ہیں۔ برگساں کہتا ہے "اگر ہمارا وجود ایسی علیحدہ علیحدہ حالتوں سے مل کر بنا ہوتا جن کے اتحاد کا ذمہ دار ایک بے حس "ایغو" ہوتا، تو ہمارے لئے مدت کا کہیں نام و نشان بھی نہ ہوتا، کیونکہ وہ "ایغو" جو تبدیل نہ ہو، قائم بھی نہیں رہتا ہے اور اس نفسیاتی کیفیت کو بھی قیام حاصل نہ ہو سکتا، جو اس وقت تک ایک ہی حالت میں رہتی ہے، جب تک کہ اس کے بعد آنے والی حالت اس کی جگہ نہ لے لے۔"

اس کے معنی یہ ہوئے کہ کوئی نفس بھی ایسا نہیں کہ جو تبدیل ہوتا ہو حقیقت میں ایسی کوئی چیز موجود نہیں ہے، جو تبدیل ہوتی ہو۔ (کیونکہ اس چیز کے وجود پر، جو تبدیل ہوتی ہے، زور دینے کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایک ایسی چیز کے وجود پر اصرار کرتے ہیں، جو محض اس وجہ سے کہ وہ تغیر کے

تابع ہے، خود تغیر نہیں ہے) کائنات میں صرف تغیر ہی تغیر ہے۔

یہ صداقت کہ ہم ایسے موجودات ہیں، جن کی حقیقت تغیر ہے، وہ سراغ بہم پہنچاتی ہے جس کی مدد سے اب ہم کائنات کی تعبیر پر غور کر سکتے ہیں، اور اسے سمجھ سکتے ہیں۔ کائنات مسلسل تغیر کا، یا برگساں کے الفاظ میں "بنتے رہنے" کا وہ دھارا ہے، جس کا ہم خود اپنی ذات میں تجربہ کرتے ہیں۔ ہم ان متغیر مظاہر کے آر پار جانے کی کتنی ہی کوشش کریں، جنھیں مادی اشیا کسی ایسی چیز کے سامنے پیش کرتی ہیں، جو ان کے عقب میں ہے اور جو مستحکم وغیر متغیر ہے لیکن ہم اس غیر متغیر چیز تک کبھی نہیں پہنچ سکتے۔ انسانی شعور کا غائر معائنہ کرتے وقت ہم نے یہ دیکھا تھا کہ جو چیز ہمیں پہلی نظر میں ان بے حس و حرکت حالتوں کا ایک سلسلہ معلوم ہوتی تھی، جن میں ہر ایک قائم رہتی ہے، تاوقتیکہ کوئی دوسری حالت اس کی جگہ نہ آجائے، وہ چیز دراصل تغیر کا مسلسل عمل تھی۔ اب، بالکل اسی طرح ہم حقیقت کے اس تصور کو بھی گمراہ کن پاتے ہیں، جو اجسام لہ کے نام سے پیش کرتا ہے، اور ان اجسام میں چند ایسی صفات بتاتا ہے، جو پہلے کے (شعوری حالتوں کے) مانند اس وقت تک قائم رہتی ہیں جب تک ان کی جگہ کوئی اور صفت نہیں آجاتی، ہر جسم حتیٰ کہ ہر صفت سائنسی تحلیل کے ذریعے ابتدائی حرکات کی ایک بھاری مقدار میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہم انھیں ارتعاشات کی حیثیت سے پیش کریں، یا اثیری لہروں کی، سیلی برقیوں کی صورت میں سامنے لائیں یا واقعاتی ذروں کی، مگر کسی ایسی چیز تک پہنچنا، ہر صورت میں ناممکن ہے۔ جو اس قدر مستحکم ہو کہ اسے "شے" کہا جا سکے جس میں تبدیلیاں یا حرکتیں واقع ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر

لہ Bodies

کسی منزل پر نمایاں چیز مل جائے اور آپ اس امر کی تصدیق کر دیں کہ یہ وہی "شے" ہے جو تبدیل ہوتی ہے یا جس میں تغیر واقع ہوتا ہے تب بھی مزید تفتیش سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ چیز بجائے خود ایسے تغیرات سے مرکب ہے، جو ان تغیرات کے علاوہ اور ان سے زیادہ ہیں جنہیں ہم نے اس کا محمول پہلے بنایا تھا یعنی اس وقت جب ہم نے یہ کہا تھا کہ "یہاں ہے وہ چیز جو تبدیل ہوتی ہے مگر جو خود تغیر سے الگ اور مختلف ہے"۔ پس جس طرح نفس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو تبدیل ہوتی ہے بالکل اسی طرح کائنات میں بھی کوئی ایسی "چیز" نہیں ہے جس میں تبدل واقع ہوتا ہو، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ چیز جو تبدیل ہوتی ہے، تغیر سے الگ اور اس سے مختلف کوئی چیز ہوگی، اور ایسی چیز کی دریافت ناممکن ہے۔ لہذا کائنات کو ایک مسلسل روانی یا لہر تصور کیا جاتا ہے اور واقعت کو اس روانی یا لہر کی حرکت محض سمجھا جاتا ہے۔ عملِ ارتقا کی کچھ ایسی تصویر ذہن میں قائم کی جاتی ہے کہ گویا کہیں ایک مرکز ہے، جس سے دنیاؤں، حیات اور رمانے کو اس طرح باہر پھینک دیا گیا تھا، جیسے ایک وسیع پیمانہ پر چراغاں کی حالت میں آتش بازی کو پھینکا جاتا ہے لیکن یہ مرکز بھی آزکوئی متردن شے نہیں ہے۔ اگر یہ متردن ہوتی تو دائمی تغیر سے مختلف کوئی چیز ہوتی۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ سوائے دائمی تغیر کے کوئی چیز موجود نہیں۔ اس لئے اس مرکز کو "بہاؤ کا تسلسل" کہا جاتا ہے۔ یہ طریق اظہار استعاری ہے، جو اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ حیاتی لہر کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا نہ کوئی تکمیل ہے نہ اتمام۔ یہ تعریف عمومی تصور میں خلقی طور پر موجود ہے، کیونکہ اگر حیاتی لہر کی کوئی ابتدا یا انتہا ہوتی، تو حیاتی لہر سے پہلے یا بعد میں کوئی ایسی چیز ضرور ہوتی، جو خود حیاتی لہر نہ ہوتی مراد یہ ہے کہ تغیر محض کے علاوہ بھی کوئی چیز موجود ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ دنیا ایک ایسے خلقی اصول

کی تجسیم[1] ہے۔ جو وجود میں آتے ہی ارتقا پذیر کائنات کی تخلیق کرنے لگتا ہے اور کرتا چلا جاتا ہے

اب ہمیں یہ سوال کرنا ہوگا کہ ہم کن ذرائع سے اس چیز کی مابعد الطبیعیاتی صداقت تک پہنچتے ہیں، جس کی تکذیب سطحی مظاہر اس قدر نمایاں طور پر کرتے ہیں۔

۳۔ وجدان[2]۔ برگساں کی رائے میں وہ طریقہ جس کے ذریعے ہم مابعد الطبیعیاتی صداقت تک پہنچتے ہیں، عقل کے استعمال پر نہیں، بلکہ ایک ایسی قوت کے فیصلوں پر مشتمل ہے، جسے وہ وجدان کا نام دیتا ہے۔ وجدان اور صرف وجدان کے توسل سے ہم حیاتی لہر میں اپنی شرکت کا پورا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اس مقصد کے پیشِ نظر کہ ہم "شرکت" کے معنی کو سمجھ سکیں، یہ ضروری ہے کہ ہم جوشِ حیات کے ایک ایسے پہلو کی جانب متوجہ ہوں جس پر ابھی تک زور نہیں دیا گیا ہے یعنی اس کا وہ پہلو جسے برگساں "مدت" کہتا ہے۔

فلسفے کی تاریخ شاہد ہے کہ "زمان" (وقت) کی ماہیت کے متعلق، ایک طویل مدت سے بڑی سخت رد و قدح ہوتی چلی آئی ہے۔ چند فلسفیوں کی رائے ہے کہ "زمان حقیقی ہے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ یہ محض ایک صورت ہے، جسے ہماری فہم کی فطرت اور حدود و نقائص نے حقیقت پر مسلط کر دیا ہے، حالانکہ حقیقت بجائے خود لازمانی" ہے

برگساں نے اس مسئلے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس نے ان دو تصورات کے مابین ایک اہم خطِ امتیاز کھینچ دیا ہے، جو لفظ "زمان" کے معنی میں شامل ہیں۔ سب سے پہلے وہ چیز ہے جسے ریاضیاتی یا سائنسی وقت (زمان) کہا جاتا ہے۔ یہ وقت مادی اشیا کی نام نہاد خارجی دنیا کی حقیقت کا جزو

---

[2] Intuition   [1] Embodiment

نہیں ہے، بلکہ یہ مادی اشیا کے درمیان صرف ایک نسبت ہے۔ اگر ہم کسی ایسی مادی شے پر غور کریں، جو دو متواتر حالتوں سے گزرتی ہے، اور پھر دو حالتوں کے درمیان تواتر کی سرعت کو دو چند کر دیں تو اس تواتر کو دوچند کرنے کا عمل کسی طرح بھی، حقیقت پر یا ان حالتوں کی ماہیت پر اثر انداز نہیں ہوگا، اور نہ ان مادی اشیا کو متاثر کرے گا، جو ان حالتوں سے گزرتی ہیں۔ اگر اس سے آگے بڑھ کر، ہم حالتوں کے تواتر کی سرعت کو لا متناہی طور پر بڑھا ہوا تصور کریں۔ یہاں تک کہ تمام کا تمام وجود ایک ہی لمحے میں کسی قادر مطلق کے غور و فکر کے لئے پیش کر دیا گیا ہو تب بھی پیش شدہ اشیا کے درمیان نسبتوں میں استقلال قائم رہے گا، اور اسی لئے اشیا کی حقیقت غیر متاثر رہے گی۔ زمان، جیسا کہ سائنس خیال ہے، مادی دنیا کی چیز نہیں ہے۔ اسے مختلف اشیا کے مابین ایک نسبت تصور کیا جاتا ہے کیونکہ ہماری عقل، اپنے خاص مقاصد کے لئے ہمیں اشیا کی بدلتی ہوئی حالتوں کو زمان میں دیکھنے پر مجبور کرتی ہے۔ اس لئے عقل کے ذریعے حقیقت کو سمجھنے کے لئے زمان ایک ضروری شرط ہے۔

بہر حال، زمانے کی ایک دوسری قسم بھی ہے، جسے برگساں "مدت" کا نام دیتا ہے، اور "مدت" بجز جوش حیات کچھ نہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تغیر ایک ذی حیات شے کے وجود کی حقیقت ہے۔ ہمارا واقعاتی تجربہ یعنی وہ واحد چیز جس کا ہمیں کامل یقین ہے ایک مسلسل روانی ہے اور یہ روانی اور بہاؤ ہی وہ چیز ہے جسے برگساں "مدت" کہتا ہے۔ یہ مدت صرف لمحات کے تسلسل کا ہی نام نہیں ہے۔ یہ، برگساں کے الفاظ میں "ماضی کی پیہم ترقی ہے، جو مستقبل میں گھستی چلی جاتی ہے۔" اب اس امر واقعہ کی بنا پر کہ ہم زندہ ہیں، ہمارا تعلق "مدت" کے چشمۂ جاریہ سے ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم خود اپنے تجربے پر بہت قریب سے توجہ کریں تو ہم اس امر سے آگاہ ہو جائیں گے کہ خود ہمارے اندر "مدت" موجیں

مار رہی ہے لیکن ہماری یہ توجہ عقلی نہیں بلکہ جبلی نوعیت کی ہونی چاہئے کیونکہ صرف جبلت ہی کے ذریعے ہم حقیقت کے ساتھ ہم آہنگی محسوس کرتے ہیں اور جبلت ہی کی وجہ سے ہم اپنے کو زندگی کے بہاؤ میں داخل ہوتے اور اس میں زندگی گزارتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اب برگساں جبلت کو، یا ہماری فطرت کے جبلی پہلو کو، جس کے ذریعے ہم مدت کا (جس میں ہم شریک ہیں) بلا واسطہ شعور حاصل کرتے ہیں ایک امتیازی نام دیتا ہے۔ اس رشتے میں پائی جانے والی جبلت کو وہ "وجدان" کہتا ہے۔ برگساں کے بقول "جبلت ہم خیالی کا دوسرا نام ہے۔" اگر یہ ہم خیالی اپنے معروض کو وسیع کر سکے اور خود اپنے پر عکس انداز ہو سکے تو یہ حیاتی اعمال کی کلید بن جائے گی۔ اب وجدان خود آگاہ جبلت کے سوا کچھ نہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو بے لوث ہو چکی ہے، خود آگاہ ہے، اپنے معروض پر غور کر سکتی ہے اور اسے لا متناہی طور پر پھیلا سکتی ہے۔

مثال کے لئے ذرا ایک نغمے کی ماہیت پر غور کیجئے۔ بادی النظر میں دو ممتاز اور نمایاں طریقے ہیں جن پر ہم نغمے کو قیاس کر سکتے ہیں پہلے ہم اس کا تصور اس طرح کریں گے کہ یہ مختلف آوازوں کے ہم آہنگ ہونے اور ایک تناسب کے ساتھ مل جانے سے بنتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے کہ ایک تصویر کا تصور کرتے ہیں کہ وہ مختلف روغنوں اور رنگوں کا مجموعہ ہے جنہیں مصور نے اپنے کینوس پر پھیلا دیا ہے۔ دوسرے طریقے پر ہم اس (نغمے) کا تصور مجموعے کے طور پر نہیں بلکہ ایک کل کی صورت میں کریں گے یعنی ایک ایسی چیز جو مختلف حصوں کے آپس میں ملنے سے وجود میں آتی ہے، تاہم اپنی جگہ ایک نئی اور ممتاز ذات ہوتی ہے، اور اپنے حصوں کے مجموعے (یا میزان) سے بلند تر حیثیت رکھتی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ایک نہایت اہم معنی ایسے ہیں، جن میں حقیقتِ نغمہ

گے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ الگ الگ اور علیحدہ علیحدہ آوازوں پر، جن سے وہ مرکب ہے مشتمل نہیں ہے بلکہ ایک ناقابلِ تقسیم اور مکمل "کل" ہے۔ یہی کل ہمارے الفاظ میں نغمہ "ہے"۔ اب وجدان جس طرح حقیقت سے ہمیں آگاہ کرتا ہے، وہ نغمے کو دیکھنے کے دوسرے طریقے کا مماثل ہے۔ یہ وجدان ہی ہے جس کے ذریعے سے ہم نغمے میں داخل ہوکر اس کا ادراک ایک ناقابل تقسیم کل کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ یہ وجدان ہی ہے جس کی مدد سے ہم حقیقت کی ماہیت میں داخل ہوتے ہیں اور اسے ایک ناقابل تقسیم کل کے طور پر اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں لیکن اگر وجدان ایک تصویر یا نغمے کی قدر شناسی میں شامل ہوتا ہے، تو اس سے زیادہ وہ ان کی تخلیق میں ممد ہوتا ہے۔ بڑا فن کار اپنے فن کی تخلیق اس طرح کرتا ہے۔ وہ اپنے موضوع کی پیش کردہ سطحی صورت سے گزر کر داخلی حقیقت تک جا پہنچتا ہے۔ سچ پوچھئے تو حقیقت کا یہ نظارہ ہی وہ چیز ہے جس پر اس کے فن کی عظمت کا مدار ہے۔ اس نظارہ کو وہ کینوس پر اُتار دیتا ہے۔ تصویر کا اصلی جوہر نہ رنگ و روغن ہے نہ صورت و تکنیک، اور نہ موضوع کی پرخلوص نقش کشی، بلکہ یہ جوہر حقیقت کے اسی نظارے میں پایا جاتا ہے۔ اب، جس طرح فن کار صرف اپنے موضوع کی زندگی اور اس کے معنی میں داخل ہو کر ہی اس کی حقیقت کا درک حاصل کر سکتا ہے۔ بالکل اسی طرح ہم خیالی کے ذریعے، جو وجدان ہے، ہم حقیقت کے دائمی بہاؤ میں، جو ہماری حیات ہے، داخل ہونے اور اس کی ماہیت پر عبور حاصل کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔

پس، اپنی حیات اور تجربے کے بارے میں، ہمارا یہ وجدان کہ وہ ایک کبھی نہ ٹھہرنے والے تغیر سے عبارت ہیں، خود حقیقت کے علم کا مترادف ہے، چنانچہ حقیقت کی ماہیت کے متعلق وہ تمام

یقین، جن تک وجدان کے سوا کسی دوسرے ذریعے سے پہنچا جاتا ہے. گمراہ کن ہیں۔

۴۔ **عقل اور مادہ:**۔ اچھا تو پھر عقل کا کیا وظیفہ ہے؟ اور عقل کے پیش کئے ہوئے اس تصورِ کائنات کا کہ وہ ٹھوس اشیا کا مجموعہ ہے جنھیں مکان میں پھیلا دیا گیا ہے، حقیقت سے کیا تعلق ہے؟ سچ پوچھئے تو یہ دو الگ الگ سوالات نہیں، بلکہ یہ ایک ہی سوال ہے، کیونکہ مادہ حقیقت کا وہ نظریہ ہے جو ہمیں خود ہماری عقل نے عطا کیا ہے اور ہماری عقل بنائی ہی اس لئے گئی ہے کہ ہمیں مادی کائنات سے روشناس کراتی رہے۔

برگساں کے نزدیک عقل ایک نہایت مخصوص ملکہ ہے، جسے فعل کے مقاصد کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ دائمی بہاؤ کی دنیا میں، موثر فعل کے نقطۂ نظر سے زندگی دو بھر ہو جائے. عقل کی تخلیق اسی مشکل پر قابو پانے کے لئے ہوئی ہے۔ لہٰذا عقل حقیقت کے جیتے جاگتے اور رواں دھارے کو کاٹتی ہے، اور اس میں سے ٹھوس اشیا تراش لیتی ہے۔ انھیں اشیا کو ہم مادی اشیا کہتے اور ایسی جداگانہ شعوری کیفیات قرار دیتے ہیں جو اس وقت تک برقرار رہتی ہیں، جب تک کہ دوسری کیفیات ان کی جگہ پر نہ آ جائیں لیکن ہم ایک شئے میں جو امتیازی خطوط دیکھتے ہیں، وہ دراصل حقیقت کے عالم تسلسل میں موجود نہیں ہیں، یہ تو محض وہ خاکے ہیں جنھیں ہم نے اپنے مقاصد کے مطابق حقیقت پر مسلط کر دیا ہے، اشیا کی سطحیں اور گوشے ہیئتیں اور ہیولے، سچ پوچھئے تو ان افعال کے ترجمان ہیں جنھیں ہم ان اشیا سے متعلق، بروئے کار لانے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس ترجمانی کو، جس کا مصدر ہماری اپنی ذات ہے، حقیقت ایک آئینے کی طرح دوبارہ ہمیں پر منعکس کر دیتی ہے نتیجۃً ہم اس غلط یقین میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ حقیقت بجائے خود ان ترمیموں اور

خصوصیتوں کی مالک ہے جن کا سرچشمہ ہماری اپنی ذات ہے۔

حرکت کے معاملے میں عقل کا حقیقت سے یہ ساز باز حیرت انگیز نتائج پیدا کرتا ہے عقل نے جس تصورِ حرکت کو جنم دیا ہے، اس کے پیدا کردہ تناقضات سے فلسفے کا دامن بھرا ہوا ہے قدیم یونانی فلسفی زینو نے کہا ہے "ایک ایسے تیر کا تصور کیجئے، جو کمان سے نکل کر حالتِ پرواز میں ہو، یہ ظاہر کرنا قطعی آسان ہے کہ تیر کی حرکت محض ایک التباس ہے، کیونکہ اگر پرواز کے کسی ایک مخصوص لمحے یا نقطے پر آپ تیر کے مقام کا تصور کریں تو صرف دو صورتیں ممکن ہیں، یا تو وہ جہاں کا تہاں ہوگا، یا وہاں ہوگا جہاں وہ موجود نہیں۔ اگر وہ جہاں کا تہاں ہے تو گویا حرکت میں نہیں، ورنہ بصورت دیگر اس کی 'وہیں' موجودگی ناممکن تھی۔ اب رہی دوسری صورت تو اس کا وہاں موجود ہونا جہاں فی الحقیقت وہ موجود نہیں، ناممکن ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تیر اس لمحے حرکت میں نہیں ہے۔ بعینہٖ کسی دوسرے لمحے میں بھی تیر حرکت نہیں کرتا، نتیجہ یہ نکلا کہ تیر سرے سے حرکت کرتا ہی نہیں۔"

ولیم جیمس نے ایسی ہی تحلیل کا اطلاق امتدادِ زمان پر کیا ہے، وہ کہتا ہے، یہ ثابت کرنا بالکل آسان ہے کہ زمان کی مخصوص مدت مثلاً "ایک گھنٹہ" کبھی گزر ہی نہیں سکتی کیونکہ اس مدت کا نصف اس مدت کے کُل سے پہلے گزرنا چاہئے لیکن اسی طرح باقی ماندہ نصف کا نصف اپنے کل سے پہلے گزرنا چاہئے۔ اور پھر باقی ¼ حصہ کا نصف اپنے کل یعنی چوتھائی گھنٹے سے پہلے گزر جانا چاہئے۔ اس طرح زمان کے کچھ جزو کا، خواہ وہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو، کل سے پہلے گزر جانا ضروری ہے۔ پس، کُل کبھی نہیں گزر سکتا۔

ان نتائج کی بنا پر بعض فلسفیوں نے یہ عقیدہ قائم کرلیا ہے کہ حرکت تغیر، اور زمان غیر حقیقی ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ برگساں کے نزدیک حرکت، تغیر اور زمان ہی واحد حقیقت ہیں۔ لہٰذا وہ زینو اور ولیم جیمس کی پیش کی ہوئی مشکلات کو عقل کے عمل تراش خراش کی جانب منسوب کرتا ہے عقل حرکت کے بہاؤ کو اپنی گرفت میں لے کر اسے نقطوں اور لمحوں کی صورت میں تراش لیتی ہے۔ اسی طرح زمان کی روانی کو ساعتوں اور نصف ساعتوں میں تقسیم کر دیتی ہے لیکن عقل کی مسلط کی ہوئی یہ تقسیمیں اور حقیقت کی مسلسل روانی میں پیدا کئے ہوئے یہ رکاؤ سب غیر حقیقی ہیں اور ان سے پیدا شدہ نتائج بھی غیر حقیقی ہیں۔ عقل جس چیز کی گرفت کرتی ہے وہ نہ حرکت ہے نہ زمان بلکہ حرکت کے چند نقطے اور زمان کے کچھ وقفے ہیں۔ بس انھیں تک ان کی رسائی ہے۔ دراصل عقل اس آلے کے مانند ہے جس سے سینما کی تصویریں حرکت کرتی نظر آتی ہیں۔ عقل کے اعمال کی مثال میں برگساں کی سب سے انوکھی تشبیہ وہ ہے، جہاں اس نے عقل کو سینما کے آلے سینے ماٹوگراف کا مماثل قرار دیا ہے۔ سینے ماٹوگراف متحرک شے کی سرسری تصویر کھینچتا ہے، مثلاً سپاہیوں کی ایک رجمنٹ کی۔ ہر سرسری تصویر اس رجمنٹ کے ایک مستقل اور قائم میلان کی ترجمان ہوتی ہے۔ آپ ان سرسری تصویروں کو برابر برابر رکھتے جائیے اور ان کی تعداد کو لامتناہی حد تک بڑھا دیجئے لیکن آپ اصل رجمنٹ کی حرکت کو دوبارہ پیدا کرنے میں ناکام رہیں گے۔ آپ کے سامنے صرف لاتعداد ساکن تصویریں ہوں گی پس، اگر ان تصویروں میں جان ڈالنا ہے تو کسی نہ کسی مقام پر حرکت عمل کو جگہ دینی ہی پڑے گی۔ اب جب تک کہ آپ فلم کو آپریٹر کی مشین پر چڑھا کر اس کی تہیں نہ کھولیں، غیر متحرک و ساکن سلسلۂ تصاویر کی جگہ حرکت کرنے والی اصل کے متحرک خاکے نہیں پیش

کئے جا سکتے ہیں۔

غیر متحرک سرسری تصویروں کے اس سلسلے کی، جو نومیت مشین پر چڑھانے سے پہلے ہوتی ہے بعینہٖ وہی نومیت حقیقت کی ان تصویروں کی بھی ہوتی ہے جنھیں ہمارا ذہن ہم پر منعکس کرتا ہے۔ یہ تصویریں بھی بعینہٖ اسی طرح، اصل کے لامتناہی مرور وتلون کو عرصۂ مکانی میں پھیلی ہوئی اشیا کے ایک تسلسل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اس طرح عقل ہمارے سامنے حقیقت کا ایک کاذب منظر پیش کرتی ہے اس لئے کہ حرکت و عمل کے مقاصد کی تکمیل کے لئے یا دوسرے الفاظ میں ان اغراض کے ماتحت جنھیں ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں عقل حقیقت کا استحضار ایسے نقطوں کی صورت میں کرتی ہے جن کا سہارا ہم لے سکیں۔ برگساں کہتا ہے "اگر مادہ ہمارے سامنے ایک دائمی مرور کی صورت میں رونما ہوتا ہے، تو ہمیں اپنے کسی فعل کی بھی حد بندی نہیں کرنی چاہئے .... اس مقصد کے پیش نظر کہ ہماری فعلیت ایک فعل سے دوسرے فعل تک جست کر سکے، یہ ضروری ہے کہ مادہ ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتا رہے۔"

نتیجہ یہ نکلا کہ عقل ہمیشہ ہمارے سامنے نقل و حرکت کے نتائج، اور فعل کی غایات پیش کرنے میں کوشاں رہتی ہے محض اس وجہ سے کہ اسے حرکت کے امر واقعہ اور فعل کی حقیقت سے کوئی غرض نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقل حقیقت کے لامتناہی بہاؤ میں حدود و فصول قائم کرتی ہے۔ یہی حدود و فصول وہ ہیں جن کا عقل نے ہماری خاطر اضافہ کیا ہے، اور جو حقیقت کے اس عام فہم تصور کی اساس ہیں جن کی رو سے حقیقت عبارت ہے اُن متقارن مدرکات کی ترکیب سے جنھیں حقیقی امتیازات کی بنا پر ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔

مادہ:۔ اس موقع پر ایک بات بہرحال ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ کائنات کے بہاؤ کو مادی اشیا کے عالم میں تقسیم کرتے وقت عقل کوئی بے اصولی کام نہیں کرتی ہے، مادہ محض عقل کی منگھڑت کا نام نہیں ہے۔ یہ حقیقتاً خود بھی ایک وجود رکھتا ہے یا یوں سمجھ لیجئے کہ حیات کے بلا واسطہ مرور (بہاؤ) کے علاوہ بھی، جس پر، جوشِ حیات کے ایک پہلو کی حیثیت سے اب تک روشنی ڈالی گئی ہے" کسی چیز کا وجود ہے اور اس کسی چیز، سے عقل کا خصوصی تعلق ہے۔ برگساں کے نزدیک عقل و مادہ لازم و ملزوم ہیں۔ ان دونوں کو ایک ہی سے طریقِ عمل نے بیک وقت اس جوشِ حیات سے منقطع کیا ہے جس میں دونوں شامل تھے اور (حقیقتاً) اب بھی شامل ہیں۔

لیکن جب ہم یہ سوال کرتے ہیں" جوشِ حیات کے اس پہلو کی حقیقی ماہیت کیا ہے جسے عقل ہمارے لئے مقارن مادی دنیا کی شکل دیتی ہے"؟ تو اس کا جواب اتنا واضح اور قطعی نہیں ہوتا، جتنا کہ ہم چاہتے ہیں۔

جوشِ حیات تخلیقی ترنگ کا ایک ایسا سلسلہ ہے جس کی مدت لامتناہی ہے لیکن اس کی استمراری حرکت خلل پذیر ہوئے بغیر آگے نہیں بڑھتی بعض مواقع پر اس کے بہاؤ میں خلل واقع ہوتا ہے اور یہ اسپرنگ کی بازگشت کی طرح کبھی کبھی آگے بڑھ کر اپنے ہی اوپر لوٹ پڑتا ہے اس حرکتِ مقلوب کا نام مادہ ہے، پھر بھی ہر چیز ختم نہ ہونے والا تسلسل و تلون ہی ہے البتہ مادہ ایک ایسا تسلسل ہے جس کا رخ تموجِ حیات کی مخالفت میں رہتا ہے۔ مادے کے اس تصور کی مزید وضاحت کے لئے برگساں نے ایک بار پھر استعارے کا سہارا لیا ہے۔ اس کے نزدیک حیات ایک ایسی ہوائی ہے، جو بجھ جانے کے بعد خالص مادے کی شکل میں زمین پر آگرتی ہے۔

اور پھر حیات ایک فوارہ ہے۔ جو بلند ہوتے ہوتے پھیل کر ان بوندوں کو جزوی طور پر روکے رکھتا ہے۔ جو پیچھے کی جانب گرتی ہیں یا کم سے کم ان کے گرنے میں دیر لگا دیتا ہے۔ فوارے کا اصل دھارا حیاتی عمل کی بلند ترین صورت ہے، اور وہ بوندیں جو پیچھے کی جانب گرتی ہیں تخلیقی حرکت کی منتشر اور پراگندہ صورتیں ہیں یعنی مختصراً یہی مادہ ہیں۔

اختیار۔ برگساں کا نظریۂ عقل جس میں اس نے عقل کو ایک ایسا آلہ مانا ہے جو دورانِ ارتقا میں مقاصدِ حیات کو پورا کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اُسے اختیار کے معرکتہ الآراء مسئلے کو حل کرنے میں بڑی مدد دیتا ہے۔ برگساں کو جبریہ کے اس دعوے کا اعتراف ہے کہ اگر ہم کسی ایک فعل کو مجرد کر کے دیکھیں تو ناقابلِ تردید استدلال سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کا تعین کلیتہً اس کے ماسبق نے کیا ہے۔ یہ دعویٰ اپنی جگہ صحیح ہے، خواہ فعل کی علیت کو خارجی احوالِ طبیعی کے اثرات سے منسوب کیا جائے۔ اور بدمزاجی کی ہر کیفیت کو سوءِ ہضم کی ایک نئی مثال کی حیثیت دی جائے خواہ اس کی نشان دہی فردِ واحد کی نفسیات میں کی جائے اور اس مرکزی دعوے کی جانب اشارہ کر کے، کہ وہ (فردِ واحد) نہ اپنے محرکاتِ فعل کا ذمہ دار ہے اور نہ اپنی خواہشات کا، یہ ثابت کیا جائے کہ اس کے فعل کا موجب وقتِ معینہ کا قوی ترین محرک یا خواہش ہوتی ہے۔

لیکن یہ تعبیر صرف اس فعل پر صادق آتی ہے، جسے دوسری سب باتوں سے جدا کر کے دیکھا جائے، افعال کو اس طرح مجرد کر کے دیکھنا، ایک کاذب عقلی تجرید ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل ہی ہماری حیات کو ایسی شعوری حالتوں میں منقسم خیال کرتی ہے جو اس وقت تک غیر متحرک رہتی ہیں، جب تک کہ دوسری حالتیں یا دوسرے افعال، جن سے یہ حالتیں متصف ہیں، اس کی

جگہ نہ لے لیں، اس عملِ تجرید کے بعد، عقل افعال مجرد کے بارے میں کچھ اس طرح استدلال شروع کر دیتی ہے، گویا وہ افعال الگ الگ اور مستقل بالذات وجود ہیں، جو حالاتِ ماسبق سے ابھرے ہیں اور تمام و کمال انھیں پر منحصر ہیں۔

لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ فرد کی حیات کو تغیر پذیر حالتوں کا تواتر سمجھنا ٹھیک نہیں ہے۔ فرد کی زندگی ایک مسلسل اور ناقابلِ تقسیم بہاؤ ہے، اور جب اس پر اس حیثیت سے نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ خود مختار اور غیر مجبور دکھائی دینے لگتی ہے۔ فرد کی زندگی کو حصوں میں تقسیم کیجئے۔ فرد کے افعال پر الگ الگ غور کیجئے، آپ کو ایسا معلوم ہوگا کہ ہر حصے اور ہر فعل کا تعین اس سے پہلے واقع ہونے والے حصے یا فعل کرتے ہیں لیکن جو بات ایک حصے کے لئے صحیح ہے وہ پوری شخصیت پر من حیث کل صادق نہیں آتی۔ حیات کی فطرت اس کا تخلیقی ہونا ہے، اور فرد کا بحیثیت مجموعی لازمی طور پر مائل بہ تخلیق ہونا محض اس وقوعے سے ظاہر ہے کہ وہ زندہ ہے لیکن اگر اس کی حیات تخلیقی ہے اور ہر لمحۂ حیات میں تخلیقی ہے تو یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اس کا تعین اس چیز نے نہیں کیا ہے، جو اس سے پہلے گزر چکی ہے۔ کیونکہ اگر اس کا تعین اس طور پر ہوا ہوتا تو یہ صرف پرانی چیز کا مظہر ہوتی، کسی نئی چیز کی تخلیق نہ کہلاتی۔

لہٰذا اختیار تخلیقی فعل ہے۔ جبر ایک ایسا عقیدہ ہے جسے ہمارے عقلی نظریۂ حقیقت نے ہم پر مسلط کر دیا ہے، جو اس قدر معقولیت کے ساتھ ہماری مجموعی زندگی کے بارے میں نہیں بلکہ ہماری زندگیوں میں سے کی ہوئی ایسی کاذب تجرید کے متعلق استدلال کرتا ہے جسے اس نے منفرد افعال کا نام دے رکھا ہے لیکن کیا ہم واقعی جبر پر یقین رکھتے ہیں؟ ممکن ہے ہماری عقل

اس کی قائل ہو جاتے لیکن عقل کے نرغے میں ہوتے ہوئے بھی ہمارے اندر یہ جبلی ایقان قائم رہتا ہے کہ ہم آزاد و خود مختار ہیں۔ کیوں؟ اس لئے کہ جبلی ایقان وجدان کی نوعیت کا ہوتا ہے جس کا وظیفہ یہ ہے کہ ہماری حیات کا من حیث کل ورک حاصل کرے۔ ایسا کرتے وقت اسے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اپنی کلی حیثیت میں حیات ایک تخلیقی فعلیت ہے۔ لہٰذا، وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اسے (حیات کو) مستقبل کی تخلیق میں پوری پوری آزادی حاصل ہے۔

فلسفۂ برگساں کے اس مختصر سے خاکے کو مکمل کرنے کے لئے ابھی ایک سوال باقی ہے اگر حقیقت ایک مسلسل حیاتی رَو پر مشتمل ہے، تو اس رَو کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس سے پہلے وہ کون چیز تھی جو اسے وجود میں لائی؟ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ عدم محض سے کائنات یکایک پیدا ہو گئی ہو؟ برگساں کے نزدیک یہ سوال ایسا ہے، جو نہیں کرنا چاہئے، اور اس امر واقعہ سے، کہ یہ سوال ماضی میں اکثر کیا گیا ہے، ایسے نتائج پیدا ہوئے ہیں، جو فلسفے میں غیر معمولی طور پر اہم ہیں۔ اس سوال کا منبع عقل کا وہ التباس ہے، جو "کچھ نہ ہونے" کے تصور کو "کچھ ہونے" کے تصور کا یعنی ایک "خلا" کے تصور کو "کل" کے تصور کا مدمقابل بنا دیتا ہے، اور اسی لئے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ "کچھ ہونے" کی غیر موجودگی کے معنی "کچھ نہ ہونے" کی موجودگی کے ہیں لیکن یہ "کچھ نہ ہونے" کا تصور ایک کاذب تصور ہے۔ عدم محض (کچھ نہ ہونا) ناقابل تصور ہے، کیونکہ عدم محض کا تصور کرنے کے معنی کسی نہ کسی طور پر سوچنے کے ہیں۔ خود ابدی فنا کے متعلق سوچنے کے بھی یہ معنی ہیں کہ وہ شخص (جو سوچتا ہے) اس بات کا شعور رکھتا ہے کہ وہ اپنے تخیل کو اپنی فنا کے لئے استعمال کر رہا ہے۔

جب میں یہ کہتا ہوں کہ "کچھ نہیں ہے" تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ میں کسی عدم محض

(کچھ نہ ہونے) کا ادراک کر رہا ہوں۔ میں صرف اس کا ادراک کر سکتا ہوں "جو ہے"۔ لیکن میں نے اس کا ادراک نہیں کیا ہے جس کی مجھے جستجو تھی اور جس کے ادراک کی میں توقع رکھتا تھا، اور میں اپنی حسرت کا اظہار اپنی خواہش کی صورت میں کرتا ہوں۔ اب جس طرح عدم محض کے نام نہاد ادراک کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی ہمیں تلاش ہے، وہ غائب ہے، بالکل اسی طرح عدم محض کے خیال سے مراد اس مخصوص چیز کی عدم موجودگی ہے جس سے ہم آشنا ہیں۔ لہٰذا حقیقت کے اس نظام کی عدم موجودگی جس کا نام جوشِ حیات ہے، صرف افراتفری اور محض ابتری کے مترادف نہ ہوگی، بلکہ وہ لازمی طور پر کسی دوسرے نظام کی موجودگی پر دلالت کرے گی۔

پس، یہ سوال نہ کرنا چاہئے کہ "خود جوشِ حیات کا مبدا، اور سرچشمہ کیا ہے؟" کیونکہ یہ سوال جوشِ حیات سے قبل کسی ایسے عدم محض کی جانب اشارہ کرتا ہے، جس میں سے جوشِ حیات کے پیدا ہونے اور نشوونما پانے کا خیال پیدا ہو سکتا ہے۔ اس طرح یہ سوال ایک ایسے منطقیانہ افسانے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی حیثیت ایک من گھڑت سے زیادہ کچھ نہیں۔ اب چونکہ فلسفی اس سوال پر زور دیتے آئے ہیں اسی لئے وہ غلطی سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقیقت ایک ہے اور دوامی ہے، اور جس چیز کو تغیر کہتے ہیں وہ محض ایک التباس ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس نظامِ حقیقت کی غیر موجودگی جس سے وہ آشنا ہیں، عدم محض کے مرادف ہے، مزید برآں، یہ تصور ان کے لئے محال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں آسکتی ہے۔ چنانچہ وہ یہ فرض کر لینے پر مجبور ہوتے ہیں کہ وہ جس نظامِ حقیقت سے آشنا ہیں اسے ہمیشہ سے موجود ہونا چاہئے، دوسرے لفظوں میں یہ نظامِ حقیقت ابدی ہے اور ناقابلِ تغیر۔ لہٰذا انھوں نے لفظ "تغیر" کو محض فریب

کہہ کر اپنی لغت سے خارج کر دیا۔ اور اس پر زور دیا کہ ذہن اور صرف ذہن اس حقیقت کی کنہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ جو مادے کے ادلتے بدلتے اور غیر حقیقی ظواہر کے پیچھے موجود اور قائم و دائم ہے مگر جہاں ایک بار عدم محض کے اس تصور کا فریب کھلا۔ یہ سوال محض بیکار ہو جاتا ہے کہ حقیقت کہاں سے وجود میں آئی، اور حقیقت کو تغیر کی صورت میں تصور کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔

(۲)

مندرجہ بالا سطور میں، برگساں کے فلسفے کا لُب لُباب آگیا ہے۔ یہ فلسفہ اتنی خوبصورتی اور فصاحت کے ساتھ تعمیر کیا گیا ہے، اس کی تائید میں جو دلائل لائے گئے ہیں، وہ اس قدر انوکھے ہیں، اس میں تفصیلات کا اتنا شاندار ذخیرہ ہے اور ان سب کا مجموعی اثر ایسی شدت کا حامل ہے کہ قاری کے لئے کم سے کم وقتی طور پر اس کا دل معتقد ہو جانے سے بچ نکلنا مشکل ہو جاتا ہے مطالعے کے دوران میں وہ مسلسل سوچتا ہے لیکن دراصل اسے حقیقی معنی میں سوچنے کا موقع شاذ و نادر ہی دیا جاتا ہے، جب بھی وہ (حقیقی معنی میں) سوچتا ہے شکوک و شبہات اس پر یلغار شروع کر دیتے ہیں۔

ان شبہات کو دو خانوں میں رکھا جا سکتا ہے، وہ شبہات جو برگساں کی مابعدالطبیعیات کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں، اور وہ شبہات جو اس کی منطق کی صحت سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب ذرا یہ دیکھیں کہ یہ شبہات کیا ہیں۔

۱۔ برگساں ہمارے سامنے ایک ایسی حقیقت پیش کرتا ہے جو مسلسل بہاؤ اور روانی ہے، محض بہتے رہنے کا دوسرا نام ہے۔ اس میں نہ کوئی امتیازی رنگ روپ ہے، اور نہ کوئی

انفرادی شان۔ ہم اس میں جو امتیازات اور صورتیں دیکھتے ہیں، وہ در اصل ہمارے اعمالِ عقلی کی قطع و برید، تمیز اور انتخاب کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

لیکن حقیقت کے اس تصور کو بھی وہی قباحتیں لاحق ہیں جن سے نتیجیت کا نظریۂ تسلسل دوچار تھا۔ اگر حقیقت کا کوئی امتیازی رنگ روپ نہیں ہے، تو پھر حقیقت کا وہ تصور، جو عقل پیش کرتی ہو بالکل من مانا اور بے اصولی ہے، خواہ برگساں اس سے کتنا ہی انکار کرے۔ جب، برگساں کے مقدمے کے مطابق میری عقل میرے مقاصدِ عمل کی تکمیل کے لئے حقیقت کے اندر سے میز اور کرسی تراش لیتی ہے۔ تو پھر جہاں تک حقیقت کی ماہیت کا تعلق ہے، وہ اس میں سے اتنی ہی معقولیت کے ساتھ دریائی گھوڑا اور ہاتھی بھی گھڑ سکتی ہے۔ عقل میرے سامنے میز و کرسی صرف اس لئے پیش کرتی ہے کہ وہ میرے مقاصد کے لئے زیادہ موزوں ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ عقل کو حقیقت کے اندر سے ایسی اشیا اور واقعات گھڑنے سے دور کا بھی واسطہ نہیں، جنھیں ہم فطرتاً پسند کرتے ہیں۔ مثلاً زید عمرو کی بیٹی کو لے بھاگنا چاہتا ہے، اور اس کے فرار کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ اسے وہ گاڑی مل جائے جو لاہور اسٹیشن سے ۸ بج کر ۱۵ منٹ پر روانہ ہوتی ہے یعنی اس کا مقصد صرف اس طرح پورا ہوتا ہے کہ گاڑی ٹھیک ۸ بج کر ۱۵ منٹ پر روانہ ہو جائے۔ اس کے برعکس، عمرو جو اس کے تعاقب میں ہے، اس کا مقصد اس سے شکست ہوتا ہے، تاہم زید اور عمرو دونوں اس حد تک متفق ہیں کہ وہ دونوں حقیقت میں سے یہی بات گھڑتے ہیں کہ ۸ بج کر ۱۵ منٹ پر روانہ ہونے والی گاڑی ٹھیک اسی وقت روانہ ہوگی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم حقیقت کے دھارے میں سے جو اشیا تراشتے ہیں، وہ

صرف ہماری عقل کی من گھڑت نہیں ہوتیں، بلکہ چند ایسے ابتدائی امتیازات سے مطابقت رکھتی ہیں جو حقیقت میں پہلے سے موجود ہیں اور جو محض عقل کا کارنامہ نہیں ہیں۔

مادے کا برگسانی تصور بھی اسی نتیجے کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اس میں مادے کو حقیقت کی رَو کا اُلٹا بہاؤ بتایا گیا ہے، جو اس رَو میں خلل کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب تک خلل ڈالنے والی کوئی چیز نہ ہو، خلل واقع نہیں ہو سکتا۔ پس، وہ کیا چیز ہے، جو خلل ڈالتی ہے؟ وہ چیز خود رَو نہیں ہو سکتی، کیونکہ رَو محض اس صورت میں اپنے اندر خلل پیدا کر سکتی ہے، جب اس میں فی نفسہٖ کسی قسم کا ٹھہراؤ واقع ہو، اس صورت میں ٹھہراؤ ہی وہ خلل ہو گا، جس کی توجیہ وہ ٹھہراؤ کرنا چاہتا ہے۔ اور نہ وہ چیز مادہ ہو سکتی ہے کیونکہ مادے کا سرچشمہ خلل ہے، اور اسی لئے مادہ وہ خلل نہیں ہے، جو مادے کی علت ہے، لہٰذا ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ خود حقیقت کے اندر ہی تقسیم کے بیج موجود ہونے چاہئیں، ایک بے رنگ "روپ بنتے رہنے" کے بجائے حقیقت مختلف النوع بھی ہے اور ذی مفاصل^۱ بھی۔ وہ ایک مجرد تصور ہونے کے بجائے چند ایسے عناصر کی بھی حامل ہے، جو تغیر سے مختلف ہیں اور جو تغیر میں خلل ڈال سکتے ہیں۔

اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم آسانی یہ سوال کر سکتے تھے کہ اس ظاہری گوناگونی اور ٹھوس پن کی توجیہ کس طرح کی جائے، جو مادہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے؟ ہمیں یہ جواب مطمئن نہیں کر سکے گا کہ ظاہری شکل ایک التباس ہے، جو عقلی عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ شکل و صورت، حجم و تنوع، سب التباسات ہیں، تب بھی ہمیں بہرحال یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ آیا خود

---

۱ Articulated

التباس کا وقوعہ حقیقت کی ساخت میں کسی نقص کی جانب اشارہ نہیں کرتا ہے؟ اس کی توضیح کہ خطا اور التباس خالص اور غیر منفرد حقیقت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اتنی ہی مشکل ہے جتنی ایک ایسی کائنات کے تنوع اور ٹھوس پن کی توجیہ، جو سراسر واحد ہے اور مسلسل تغیر رہے برگساں نے اسی لئے کہا ہے کہ حقیقت بظاہر مکان میں پائی جانے والی ٹھوس اشیا پر مشتمل معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ہم اس کا تصور اسی طرح کرنے پر مجبور ہیں۔ لیکن اب سوال کی نوعیت یہ ہو جاتی ہے کہ اس کے متعلق اس طور پر سوچنے کا خیال ہمیں کس طرح پیدا ہوا؟ اس کا صرف یہی قابل قیاس جواب ہے کہ اگر حقیقت اس مادے پر مشتمل نہیں ہے جو مکان میں پھیلا ہوا ہے، بلکہ خالص "بنتے رہنے" کا نام ہے تو حقیقت ہی کو ہماری اس غلطی کی توجیہ کرنی چاہئے، جو ہم سے اُسے محض "بنتے رہنا" ہی تصور نہ کرنے میں سرزد ہوئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حقیقت خود اپنے میں غلطی کے جراثیم رکھتی ہے۔ لہٰذا حقیقت مجرد وحدت نہیں ہے، بلکہ ابتدائی کثرت ہے۔

۲۔ آیئے اب برگساں کی منطق کی طرف متوجہ ہوں۔ ایک مشکل نکتہ جو فوراً سامنے آجاتا ہے، ان مختلف وظائف سے متعلق ہے، جو وجدان اور عقل کو الگ الگ تفویض کئے گئے ہیں عقل کا ارتقا مقاصدِ فعل کے لئے ہوا ہے، اور وہ ہمیں عملی قدروں کا علم عطا کرتی ہے، وجدان کی مدد سے ہم عقل کی حدود و قیود کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی صداقت تک پہنچنے کے امکان سے پہلے عقل کی کمی کو پورا کرنے کے لئے وجدان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ہمیں دونوں ملکات پر الگ الگ غور کرنا چاہئے۔ ایک انتہائی صورت میں وجدان کا کل تصور مبہم نظر آتا ہے۔ وجدان کی تعریف ایک ایسی جبلت کی حیثیت سے کی گئی ہے، جو خود آگاہ

ہے، وہ اپنے مقصد پر غور کر سکتی ہے اور غور و فکر کی مدد سے اُسے آگے بڑھا اور پھیلا بھی سکتی ہے۔ جبلت سے مراد حیوانوں کی جبلت ہے جن میں یہ ملکہ انسانوں کی بہ نسبت بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ خود آگاہ جبلت سے مراد وہ جبلت ہے، جس نے ذہن کی آمیزش سے یہ شعور حاصل کیا ہے۔ برگساں کی رائے ہے کہ آخرالامر وجدان بجائے خود ہمیں مابعدالطبیعیاتی صداقت تک پہنچانے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اُسے پہلے ذہانت کو اپنے اندر سمونا ہوگا۔ اب، عقل جو وجدان سے مالامال ہو کر حیات تازہ حاصل کرتی ہے، اور وجدان، جو اپنے فیصلوں کا جائزہ لینے اور ان پر قابو رکھنے کے لئے عقل کو استعمال کرتا ہے، یہ دونوں ایک ایسی سرچ لائٹ کی تشکیل کرتے ہیں، جو ہم پر حقیقت کی ماہیت کو بے نقاب کرتی ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے برگساں کے فلسفے کی صداقت تک بالآخر رسائی حاصل ہوتی ہے۔

وجدان کے اس نظریے پر حسب ذیل تین تنقیدیں ہو سکتی ہیں :-

(۱) انسان و حیوان کا فرق، برگساں کے نزدیک نوعیت کا فرق ہے، درجوں کا فرق نہیں ہے۔ نوعیت کا فرق اس حقیقت پر مشتمل ہے کہ انسان نے ذہانت میں ترقی کر لی ہے اور جانوروں، بالخصوص کیڑوں میں وجدان کا ارتقا ہوا ہے۔ لہٰذا انسان میں وجدان کمزور بھی ہے اور غیر مسلسل بھی۔ حیوانات میں یہ مسلسل ہے اور پوری طرح سرایت کئے ہوئے ہے۔ اکثر ماہرین نفسیات کی نظر میں یہ نظریہ وقوعات سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جن حقائق کو یہ بالخصوص نظر انداز کر دیتا ہے وہ تحت شعوری نفس سے متعلق ہیں۔

تحت شعوری نفسیات انسانی اور حیوانی دونوں قسم کی فعلیت پر حاوی ہے، نیز

حیوان کے تحتِ شعور اور انسان کے تحتِ شعور کو لازمی طور پر یکساں ماننے کا رجحان روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔

حیوانی جبلت، دراصل اولین اظہار ہے اُس تحتِ شعور کا جو انسان میں اپنی وسیع اور بھرپور شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے مابین جو امتیازات پائے جاتے ہیں، ان کا موجب یہ امر واقعہ ہے کہ حیوان اور انسان ایک ہی ارتقائی سلسلے کے مختلف درجات میں ہیں۔

(ب) اگر بہر طور انسانوں اور حیوان میں نوعیت کے امتیاز کو برقرار رکھا جائے، تو سوال یہ ہے کہ برگساں انسان کی برتری کا کن معنوں میں مدعی ہے؟ برگساں بار بار انسان کو ارتقا کی کامیابی بتاتا ہے، اس کے نزدیک یہی واحد مثال ہے، جس میں جوشِ حیات نے مادے کی جبری قوتوں میں راہ پیدا کی اور اپنی آزادی کو مستحکم بنیادوں پر قائم کیا جبکہ حیوانات ایک ایسی ارتقائی یلغار کا مابقی یا ضائع شدہ پیداوار ہیں جو ناکام رہی ہے۔

تاہم حیوانات اُس بھرپور وجدان کے مالک ہیں، جو صداقت کی منزل کا کامیاب رہنما ہے۔ ان کے مقابلے میں انسان کا وجدان کمزور اور غیر مسلسل ہے۔ انسان میں وجدان یا تو ایک یادگارِ پارینہ ہے، یا ایک ایسا مابقی ہے جو اس مشترک ماخذ کا پتا دیتا ہے، جس سے انسان اور حیوان دونوں وجود میں آئے ہیں۔ پس، قیاس یہ ہے کہ جیسے جیسے ارتقا آگے کو بڑھتا جائے گا، یہ مابقی کم ہوتے ہوتے غائب ہو جانے کی حد تک پہنچ جائے گا۔ اور وجدان کا ملکہ حیوانوں کا اختیارِ مخصوص ہو کر رہ جائے گا۔ یہ استدلال اس جانب اشارہ کرتا ہے

کہ حقیقت کا بذریعہ وجدان ورک حاصل کرنا، وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ، انسانوں میں عنقا ہو جائے گا، یہی انجام برگساں کے فلسفے کی قدر شناسی کا ہوگا، کیونکہ یہی فلسفہ حقیقت کی ماہیت کو صحیح طور پر بیان کرتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ حیوانات کچھ وقت کے لئے، حقیقت کی ماہیت کے متعلق، برگساں کے معتقدات میں شریک ہونے کے قابل ہو جائیں گے، کیونکہ وہ صاحبِ وجدان ہونے کے باعث حقیقت کی ماہیت کے رمز آشنا ہوں گے، لیکن جیسی کہ ہم توقع کرسکتے ہیں، حیوانات جن کا شمار ارتقا کی ناکامیوں میں کیا جاتا ہے، کسی نہ کسی دن ارتقا کے ردی مال کے ڈھیر میں، ارضیات کے دوسرے دور کے رینگنے والے جانوروں کے ساتھ جا ملیں گے۔ یہ صداقت کہ تغیر حقیقت ہے جلد یا بدیر دنیا سے گزر جائے گی۔ لہٰذا جہاں تک صداقت کے آئندہ امکانات کا تعلق ہے برگساں کا نظریہ رجائیت انگیز نہیں ہے۔

(ج) اگر اس نتیجے کو مندرجہ بالا دلائل کی بنیادوں پر باطل قرار دیا جائے، اور کہا جائے کہ مابعد الطبیعیاتی صداقت کا علم اُس وجدان کے ذریعے نہیں، جو حیوانوں میں پایا جاتا ہے بلکہ اس منور وجدان کی مدد سے ہوتا ہے، جس نے ذہانت کو اپنے اندر سمو لیا ہے، تو ہم ایک ایسے زاویۂ نظر کے پابند ہو جاتے ہیں، جس سے وجدان اپنے دعوے کا خود ہی جج اور خود ہی جوری بن جاتا ہے۔

صداقت کی کسوٹی اُس وجدان میں ملے گی، جو ذہانت کی نگرانی میں کام کرتا ہو، لیکن وہ ذہانت جو وجدان کے فیصلوں کی نگرانی کرتی ہے، بذاتِ خود ایک ایسی منور ذہانت ہے

جس نے وجدان سے حیات تازہ حاصل کی ہے۔ اس طرح آخرالامر وجدان صداقت کی کسوٹی بھی بن جاتا ہے، اور وہ چیز بھی، جو صداقت کی کسوٹی ہونے کی دعویدار ہے اور ذہانت جس کے متعلق فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ وجدانی فیصلوں کی نگراں ہے۔ دراصل وجدان ہی کا دوسرا نام ہے، اُس وجدان کا، جو اپنے ہی حق میں فیصلہ بھی دے رہا ہے۔

برگساں کے نظریۂ عقل پر بھی بالکل اسی طرح تنقید کی جا سکتی ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے برگساں کا موقف یہ ہے کہ عقل ایک مخصوص ملکہ ہے جسے عملی مقاصد کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ ان مقاصد کو آگے بڑھانے کے لئے وہ حقیقت کے بہاؤ کو دو حصوں میں تقسیم کر کے دکھاتی ہے۔ اس موقف سے، حسب ذیل دو نتائج میں سے ایک برآمد ہونا چاہئے یا تو حقیقت اپنے اندر امتیازی نشانات اور خصوصیات رکھتی ہے، جو وہی ہیں جنھیں عقل وہاں پہلے سے موجود پاتی ہے۔ یا حقیقت قطعی بے رنگ ہے، اور عقل نے اس میں اشکال و نشانات بھر دئے ہیں یا زبردستی مسلط کر دئے ہیں۔ پہلی صورت میں حقیقت ایک مکمل بہاؤ نہیں ہے اور دوسری صورت میں عقل ہمارے سامنے حقیقت کا ایک کاذب منظر پیش کرتی ہے۔

اب، یہ صاف ظاہر ہے کہ حقیقت اور عقل کی نسبت کے بارے میں، برگساں بحیثیتِ مجموعی دوسرے نظریے کو پیش کرتا ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس میں عقل کو ان امتیازات کا خالق مانا جاتا ہے، جو پہلے سے "دئے ہوئے" نہیں ہیں، وہ کہتا ہے "بنتے رہنا ہی وہ منظر ہے جو ہماری عقل اور ہمارے حواس اس وقت ہمیں دکھاتے، جب اس کا براہ راست اور بے لوث نظارہ ان کے لئے ممکن ہوتا"۔ گو، برگساں نے صاف صاف یہ بات تسلیم نہیں کی ہے، لیکن بظاہر

اس سے یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ عقل کا نظریہ حقیقت گمراہ کن ہے۔ عقل چونکہ عملی سہولتوں سے اضافی تعلق رکھتی ہے اس لئے ہمیں یہ فرض کر لینے سے صاف صاف خبردار کر دیا گیا ہے کہ وہ ہمیں مابعد الطبیعیاتی حقیقت تک پہنچا سکتی ہے" لیکن جب حقیقت کی ماہیت پر غور کرتے وقت ہم اُسے وہی سمجھے جاتے ہیں، جو عملی دلچسپیوں کے مطالبات ہمیں سمجھانا چاہتے ہیں تو ہم حقیقی ارتقا یعنی اساسی طور پر بنتے رہنے" کے ادراک کے قابل نہیں رہتے" علاوہ ازیں "تخلیقی ارتقا" نامی کتاب کے اقتباسی ہے میں ایک خوشنما ٹکڑا ہے، جس میں برگساں نے سوال کیا ہے کہ عقل جسے" زندگی نے مخصوص حالات میں معینہ چیزوں پر عمل کرنے کے لئے تخلیق کیا ہے، اس زندگی کے کل پر کس طرح حاوی ہو سکتی ہے جس کا وہ ایک پہلو یا ایک صدور ہے"؟

لیکن وہ فلسفہ، جس کی ابتدا خود عقل پر شک و شبہ سے ہوتی ہے، اپنے کو بہت جلد خطرناک سرزمین میں پاتا ہے، کیونکہ حقیر عقل ہی وہ آلہ ہے جس سے فلسفے کی بنیاد استوار ہوتی ہے۔ اس ہتھیار کے بل بوتے ہی پر تو فلسفہ اپنا حق طلب کرتا ہے۔ یونانیوں نے عرصہ ہوا اس طرف اشارہ کیا تھا کہ آپ کو عقلی علم کے غیر ممکن الحصول ہونے کا وقوف کبھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ آپ کی یہ دریافت کہ عقلی علم غیر ممکن الحصول ہے، خود عقلی علم ہی کا ایک جزو ہے پس، اگر عقلی علم واقعی غیر ممکن الحصول ہے، تب وہ عقلی علم جو ان ناممکنات کا دعویدار ہے خود بھی غیر ممکن الحصول ہے، لہذا ہم یہ کبھی نہیں جان سکتے کہ عقلی علم لازماً غیر ممکن الحصول ہے علم کے وجود کا انکار ہی اس کے اثبات کو مستحکم کرتا ہے۔

برگساں کی مخالفت میں اکثر اس پر زور دیا گیا ہے کہ اس کا فلسفہ اس امر کا انکار کر کے

کہ عقل نہیں صداقت تک پہنچا سکتی ہے، اپنے لئے وہی خطرہ لاحق کر لیتا ہے جس سے بچ نکلنے کی یونانیوں نے کوشش کی تھی۔ کیونکہ اس کا اس امر سے انکار کہ عقل ہمیں کائنات کی ماہیت کی صداقت تک پہنچا سکتی ہے خود ہی کائنات کے وجود کا عقلی اثبات بن جاتا ہے یعنی یہ بات مستحکم ہو جاتی ہے کہ کائنات کوئی ایسی شے "ہے" جس کے متعلق ہمیں عقل صداقت مہیا نہیں کرتی ہے۔ اگر ہم برگساں کے فلسفے کے ڈھانچے کی جانچ پڑتال کریں، تو ہم اس نتیجے پر پہنچے بنا نہیں رہ سکتے کہ یہ فلسفہ ایک بہت ہی اعلیٰ قسم کی تحصیل عقلی ہے۔ اس فلسفے نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ عقل حقیقت کا جو کچھ تصور قائم کرتی ہے، وہ غلط ہے، بہترین منطقی موشگافیوں، انتہائی صناعانہ تشبیہوں اور بغایت قائل کرنے والے دلائل سے کام لیا ہے اور یہ ساری کی ساری باتیں برگساں کی عقل سے نکل کر ہماری عقل سے مخاطب ہوتی ہیں۔

لیکن اگر بات یہی ہے، تو برگساں کا فلسفہ، جو یقیناً حقیقت کا ایک عقلی تصور ہے، غلط فلسفہ ہے۔ پس یہ بات حقیقت پر مبنی نہیں معلوم ہوتی کہ حقیقت کا عقلی نظریہ غلط ہے۔ برگساں کے ہاتھوں جس حد تک عقل کی ساکھ مٹتی ہے، اُسی حد تک خود اُس کے دلائل کا بھرم بھی کھل جاتا ہے۔ وہ جس حد تک اپنے نکات کو ثابت کرتا ہے، اُسی نسبت سے اپنے فلسفے کا بطلان کرتا ہے۔

ہم برگساں کے تصورِ حقیقت کے حسن اور اس کی وحدت کو تسلیم کرتے ہیں، پھر بھی ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ہر چیز کو اپنے ایک ہی اصول کے زیرِ سرپرستی لانے کی کوشش میں، اس نے زبردست منطقی اعتراضات کو دعوت دی ہے۔ بہرحال یہ امر اس بات

کی اجازت نہیں دیتا کہ برگساں کے عظیم الشان حیاتیاتی کارنامے کی قدر و قیمت کو نظرانداز کر دیا جائے۔ اس کے علمی کارنامے یقیناً اس کی نیک نامی کے ضامن ہیں۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے حیات اور کائنات کے اُس میکانکی نظریے سے سنجیدگی کے ساتھ انحراف کیا، جس نے انیسویں صدی کے آخری نصف میں بے شک و شبہ اپنی فرماں روائی کے جھنڈے گاڑ دیے تھے۔

مجلس ترقی ادب لاہور